

ЖИВАЯ СТАРИНА

4'2002

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



Обрядовые действия возле «обетных» («заветных», «оборочных») крестов, часовен, деревьев — важная часть народнохристианской ритуалистики. Особенностью традиции почитания обетных крестов в Средней Западной Болгарии и Восточной Сербии является жертвоприношение, совершаемое в ходе праздника, имеющего семейно-родовой характер.



Обетное дерево «Св. Никола Летни» в с. Суково (Пиротско)



Крест, «вросший» в обетное дерево «Св. Никола Летни» в с. Суково (Пиротско)



Обетный крест «Св. Джерман» в с. Искровцы (Пиротско), поставленный для защиты от града. Рядом с крестом лежат семейно-родовые камни — «столове»

Подготовка к ритуалу у семейно-родового креста на «Спасовден» в с. Радейна (Царибродско)



Статью П. Христова «Южнославянские семейно-родовые праздники у обетных крестов» читайте на с. 7—9



Фото П. Христова

ЖИВАЯ СТАРИНА

4(36) '2002

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский
центр русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)
Л.Н. Виноградова
В.М. Гацак
М.А. Енговатова
А.С. Каргин (зам. главного редактора)
М.А. Некрасова
А.Ф. Некрылова
В.Я. Петрухин
И.А. Разумова
С.М. Толстая
А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец

Научный редактор С.П. Бушкевич
Макет и компьютерная верстка
И.К. Дергуновой, Т.В. Бурцевой
Корректор Н.А. Мясникова
Выпускающий Л.Г. Шмонова

Адрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389
E-mail: crf@inbox.ru

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и
информации Российской Федерации. Свидетель-
ство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 03.12.2002. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 1124. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ГУП ИПК «Московская правда», 1000 экз.
101000, Москва, Потаповский пер., 3

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2002

На 1-й стр. обложки: Потомственный гор-
шечник Тимофей Андреевич Кондрашов, 1913
г.р., за гончарным кругом (д. Александро-Прас-
ковинка Сапожковского р-на Рязанской обл.).
1997 г. Фото В.М. Якимова. На 4-й стр. об-
ложки: Мастерница из д. Хлуднево Думинич-
ского р-на Калужской обл. Татьяна Бори-
совна Трифонова (1921 г.р.) показывает толь-
ко что вынутые из горна после обжига гли-
няные игрушки. 1997 г. Фото М.М. Горшкова.

СОДЕРЖАНИЕ

СЛАВЯНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- К.К. Логинов. Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии 2
А.А. Плотникова. Перекресток и распутье в народной культуре Полесья 4
П. Христов. Южнославянские семейно-родовые праздники у обетных крестов.
Перевод с болгарского Е.С. Узеньевой 7
Е.В. Душечкина. Из истории русской елки (1920-е — 1930-е годы) 9

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

- Сказки брянского Подесенья. Публикация Л.М. Винарчик, И.А. Никитиной 12
Д. Климова. Сказка-«страшилка» как этнографический феномен.
Перевод с чешского и редакция Е.В. Вельмезовой 16

КНИЖНАЯ ТРАДИЦИЯ И ФОЛЬКЛОР

- А.В. Денисов. Литургические источники некоторых духовных стихов о Страстях Христовых . . 19
Е.Е. Левкиевская. Народные молитвы и апокрифические тексты как обереги 23
А.В. Чернецов. «Людица аки чудница» 25

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- История Печорского края в записях старообрядческого писателя С.А. Носова.
Публикация М.В. Мелихова 29

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

- Т.Г. Иванова. К 100-летию со дня рождения Н.П. Колпаковой 33
Н.П. Колпакова. Автобиография. Публикация Е.М. Белецкой 35
Е.М. Белецкая. Встречи в Ленинграде 35

ЭКСПЕДИЦИИ

- Н.В. Богатырь. Из полевых материалов Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции . . 37
В.В. Запорожец. Материалы с пограничья Московской и Тверской областей 39
А.А. Плотникова, Е.С. Узеньева. Экспедиция в болгарское село Аврен 42
А.Б. Мороз. Пастух и леший 44

ВЫСТАВКИ

- М.М. Горшков. «Живая глина» 46

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Юго Юльевич Сурхаско 49

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Е.А. Костюхин. Опыт «полного собрания» регионального фольклора 50
Е.А. Березович. Славянский народный календарь в этнолингвистическом освещении 51
А.Б. Мороз. Культура и чудо 53
В.С. Костырко. Исследования по якутскому героическому эпосу 54
А.С. Башарин. Песенный фольклор, ГУЛАГ и исторические источники 55
Е.А. Пименов, М.В. Пименова. Этногерменевтика: некоторые направления исследования . . 56
А.С. Архипова. Из чего же сделаны мальчики? 58
Е.Ю. Чикина. Из чего же сделаны девочки? 58
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 59

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- М.Я. Мельв. Форум молодых народоведов Сибири 61
О.В. Белова. Символика тела в культуре 62
Содержание журнала «Живая старина» за 2002 год 63

К.К. ЛОГИНОВ

ЛЕС И «ЛЕСНАЯ СИЛА»

В СОВРЕМЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ РУССКИХ КАРЕЛИИ

В наиболее полном виде традиционные представления русских Карелии и сопредельных областей о «хозяевах» леса отражены в работе Н.А. Криничной «Лесные наваждения. Мифологические рассказы и поверья о духе — "хозяине леса"» (Петрозаводск, 1993). Материалы, собранные автором в ежегодных экспедициях с начала 1980-х гг.¹, показывают, что многие из этих представлений уже отжили свой век. Какая-то часть из них видоизменилась, а что-то продолжает бытовать до настоящего времени.

Прежде всего, носители традиции верят, что лес не просто территория, поросшая деревьями, но стихия одушевленная. В заговорах ее именуют «Лес праведный», то есть святой, справедливый. У русских Карелии лес продолжает являть одну из четырех (вместе со стихией земли, воды и воздуха²) стихий земного мира, тогда как карельские знахари насчитывают девять стихий и их «хозяев», а вепские — семь. В отношении же собственно лесной стихии у русских с карелами и вепсами расхождений нет. Считается, что правит ею верховный «хозяин леса», именуемый русскими «Царь лесной» (а в заговорах чаще — «Лес батюшка»). В мифологической картине мира русских Карелии наземные стихии подчинены Господу Богу, а дьявол управляет подземным миром. Душа человека в этой системе координат после физической смерти следует в ад или в рай, тогда как сами покойники продолжают загробное существование на территориях, ограниченных кладбищенскими оградками. Там они полные хозяева и подземного, и наземного пространства. Таким образом, считается, что на кладбищенских участках, как бы давно они ни были заброшены и как бы сильно ни заросли лесом, навечно остаются «хозяевами» не «Царь лесной», не «Царь земли», не дьявол, а сами умершие.

Правитель лесной стихии («Царь лесной») считается бессмертным повелителем разных лесных духов более низкого ранга. К настоящему времени среди русских Карелии представления о

«вергоях» (Заонежье) и «лембоях»³ (Обонежье), «шишах» (Выгореция) и «шишкунах» (Поморье), «полуденниках» (Водлозерье), встречавшихся в XIX — первой половине XX века⁴, практически исчезли. Зато хорошо сохраняются общие для всех русских поверья о «леших» и «лесных старцах».

Среди русских Карелии, так же как и среди карел и вепсов, считается, что лешие живут в лесу семьями. Каждая семья обитает на своей территории, естественными границами которой являются имеющиеся водные системы и обширные болота. Лешие на своей территории — полновластные хозяева деревьев, животных и птиц. Однако растения нижнего яруса леса, а также большинство ягод и грибов, по народным представлениям, находятся во владении «Царя земного» и многочисленных духов — «хозяев земли». Пожилые жители все еще верят, что каждый остров в озере, любая поляна и любой участок земли в лесу или в деревне имеет своего «хозяина». Поэтому, входя в лес для сбора ягод или грибов, люди обращаются не к одному, а сразу к двум представителям стихий: «Лес отец, Земля мать, дозвольте ягод нам набрать» (Пудожье, Заонежье, Каргополье). По этой же причине, как утверждают все современные знахари Карелии, при поисках пропавшего животного или человека в полночь на лесном перекрестке или ростани они первым делом спрашивают «лесных хозяев»: «Жив ли раб Божий (такой-то или корова по кличке такой-то)? Если следует ответ, что объект поиска мертв, то о месте его нахождения полагается попытаться «духов земли», что доступно лишь тем специалистам в области деревенской магии, которых принято относить к колдунам за их умение подчинять себе духов подземных уровней. Из обычных знахарей и знахарок нужный ответ в данном случае способны дать только люди, наделенные даром провидения. Поскольку тех, кого принято называть колдунами, уже почти не осталось, а провидицы тоже редки, обычные деревенские знахари прибегают к традиционному гаданию в полночь на лесных перекрестках при помощи гадательных камушков и распятия или иконы. Иконой или распятием

осеяют упавшие на дорогу камни, чтобы бесы не попытались обмануть человека. В 1990-е гг. отдельные знахари и знахарки в деревнях начали в подобных случаях практиковать поиск мертвых тел с помощью металлических рамок. Иногда этот прием заимствуется (ничего в нем магического нет) из арсенала городских экстрасенсов. Прежние колдуны определяли рамками подземные источники, пригодность места, а также бревен, привезенных для постройки дома. При использовании рамок современные знахари выходят в полночь в свой огород или на перекресток за околицу деревни. Полночный выход на лесной перекресток они считают излишним.

Нынче, как и в старину, признают, что лешие не распоряжаются водоплавающими птицами, хотя редко кто помнит, что некогда колдуны для обеспечения удачной охоты на гусей или уток заклинали духов именно водной стихии. Что касается болот, то на них, по современным представлениям, лешие тоже далеко не всегда являются полновластными хозяевами. Например, на Водлозере верят, что человека, провалившегося на болоте, затягивают в топь «кикиморы». Именно им обещают «поставить пирог»⁵ в обмен за то, что человек выберется из топи и вернется домой. На территорию же, занятую людскими постройками и жилыми домами, огородами и полями, огороженную общей деревенской изгородью, как считается, лешие проникают (всегда на закате солнца или уже в сумерках) лишь в качестве предвестников смерти кого-нибудь из жителей деревни. На лугах и полях к владениям леших поверья русских Карелии относят те участки, на которых упорно растет «заячья капуста».

Общим и очень часто употребляемым элементом магической практики русских (а также карел и вепсов) остается обращение к лешим через печную трубу с просьбами развести супругов или же, наоборот, свести бывших супругов вместе, присушить мужчину к женщине и т.д. Заклипания выкрикивают в трубу наступлением полуночи. Чем ближе к поселению подступает лес, тем более мощным считается воздействие леших на человеческие судьбы.

Однако если лесное пространство между объектами магического воздействия пересекается ручьями или реками, то сила такого воздействия якобы сильно ослабевает.

Лешие в современных поверьях продолжают выступать как существа смертные. Наши информанты утверждали, что живут лешие намного дольше людей. Леший в 180 лет еще считается молоденьким женихом, в 580—600 лет стариком, а в 800 лет — глубоким старцем. Лешие в русских районах Карелии, по словам наших информанток, называют себя русскими именами (Володенька или Митя, Митрий), но никогда не зовут себя по имени-отчеству. В Карелии верят в то, что лешие могут овдоветь, страдать от отсутствия супруга; в своем натуральном обличье лешие не являются людям, чтобы те от страха не лишились разума. Таковыми их могут увидеть только колдуны в момент передачи колдовских знаний в полночь на лесном перекрестке. Зайцем же или медведем лешие людям видятся довольно часто. В этих зверей они будто бы обращиваются запросто, например участвуя в выпасе крестьянского скота согласно договору с пастухом. Заяц, перебежавший дорогу путника, — это верная примета того, что леший затуманит людям разум, заставит кружить по лесным тропинкам и дорожкам. Лешего же в образе человека, по поверьям Поморья, Выгорей и Пудожья, обычно сопровождает маленькая черная собачка. Лай ее считается предвестием того, что человек вот-вот сойдет с дороги. В Заонежье, похоже, поверий о черной собаке лешего никогда не существовало.

Внешний вид леших описывается современными информантами в чем-то традиционно, а в чем-то очень уж современно. Как и в старину, считается, что лица у них более черные, чем у людей. Глаза всегда больше человеческих и блестят особым цветом, а бровей и ресниц как будто и нет. Лицами они обычно напоминают кого-нибудь из живых или умерших людей. Сохраняется такой устойчивый элемент в описании леших, как их способность становиться ростом то с травинку или грибок моховик, то ровень с лесом. Иногда нам удавалось сделать оригинальные записи, в которых современные и старинные черты внешнего вида леших смешиваются: «Заходят в избу [охотничью избушку] трое зеленых мужчин на

коровьих ногах, а сами как бы в подпоясанные кушаком рабочие халаты одеты». В последние 10 лет «случайные свидетели» стали описывать леших порою достаточно современно: «мужчина в зеленой форме, точь-в-точь, как у нашего лесничего»; «розовощекий дедушка в рубашке с цветочками и с короткими рожками на лысине»; «Он был высокий, как сосны. На голове у него вязанная из шерсти кепочка с козырьком, а сам в кдстюме с галстуком и в желтых ботинках. А еще он держал под мышкой папку с документами. Нас он никого не заметил, так как очень спешил куда-то». Примерно в каждом десятом случае «случайные свидетели» описывали лешего примерно так же, как в популярных журналах изображают «снежного человека», то есть он очень высок, сутул, сплошь волосат, никакой одежды нет. Большинство верит, что лешие в лесу могут быть рядом с человеком и при этом оставаться невидимыми.

Из опросов информантов, которые, по их словам, общаются с лешими по старой дружбе или в силу необходимости (пока магические знания не передаются другому человеку), следует, что современные лешие не носят уже старинных одежд, вроде балахонов: мужчины, хоть и в сапогах, но все при костюмах-двойках, а женщины ходят в пальто и платьях. Волосы у лесных жителей вовсе не длинные, косматые и растрепанные, а достаточно короткие — как у современных девушек в городах.

Охотников с ружьем, как считается, лешие боятся. На открытые стычки с охотниками идут только те лешие, которые покрыты шерстью и не имеют одежды. Происходит такое во время ночевки в лесных избушках, в которых охотник ночует, не затопив печь. Тем, кто забыл исполнить традиционные магические предосторожности («попроситься» на ночлег, разжечь огонь или хотя бы разгрести золу в очаге), и сейчас еще доводится испытать гнев лесных существ, услышать дикие крики и тяжкие удары в стены избушки. Изредка нам доводилось фиксировать рассказы о рукопашных схватках человека с лешим. Из такой схватки человек обычно выходит победителем. Только раз был записан рассказ о том, что лесное существо смогло не только нанести увечье, но даже убить людей⁴. Также всего раз нам рассказали о леших, «одетых в костюмы, вроде скафандров сверхзвуковых летчиков». Информант якобы

был ими изрядно поколочен (даже лечил потом руку в больнице) за то, что посмел развести костер прямо на тропинке. Силой они обладали невероятной.

Согласно как старинным, так и современным поверьям русских Карелии, лешие стараются не ходить в лесу по дорогам и тропинкам, проложенным людьми. Они имеют свои дороги, которые выглядят как тропы диких животных. Считается, что животное или человек, ступив на такую тропу, теряют ориентацию в пространстве. Называется это «попасть на леший след». Животные в таких случаях теряются, люди же через какое-то время понимают, что заблудились, а потому совершают несложный ритуал, известный в Карелии всем и каждому: вся одежда снимается, вытряхивается, выворачивается наизнанку, затем в обратном порядке надевается на себя. После такой маскировки леший уже не видит человека и не в силах удерживать его в своих владениях. Некоторым мужчинам известен более легкий способ снять наваждение — повернуть кепку задом наперед. Иногда используются другие методы: обращение к Пресвятой Богородице, святому Николаю — скорому помощнику или же к «Батюшке лесному» с просьбой указать дорогу домой, выпустить из лесу. Некоторые практикуют чтение всех молитв, которые помнятся.

Не всегда встреча в лесу с лешим приводит к длительным блужданиям. Достаточно часто «случайные свидетели» рассказывают, что дорогу домой им указал человек, в котором лешего они признавали лишь по возвращении домой. Нами также записана быличка о дружбе лешего и обычного человека (не специалиста в области магии), закончившейся трагически. Леший открыл человеку будущее, а человек проболтался и в тот же вечер утонул в речке, в которой глубины было не выше, чем по грудь.

Из-за укоренившейся веры в леших любой сельский житель Карелии строго придерживается запрета похвалиться перед выходом в лес, что сходит туда быстро, быстро наберет грибов или ягод и т.д. Считается, что произнесшего такие слова человека лешие обязательно будут долгое время удерживать в своей стихии, чтобы показать ему, кто в лесу хозяин. Еще страшнее уйти в лес, получив в спину проклятие супруга или родителей. Люди верят, что в таких случаях блуждания в лесу станут не просто

неизбежными, но вполне могут привести к смертельному исходу.

Представления о «лесных старцах» (аналог карельского «heine» — черт с колокольчиком) тоже продолжают бытовать среди русских Карелии. Считается, что старцы, заманив в лес детей звуком колокольчика, заботятся о них, кормят, согревают ночами и защищают от комаров. Продолжается это до тех пор, пока знахари не бросят на росстанях кресты из щепок. У карел и вепсов ритуал тот же, но кресты они делают из ольховых веток, а бросают их на росстанях не позднее трех суток с момента пропажи ребенка. Русские часто не придают значения тому, как давно потерялся ребенок («если жив, выйдет к людям, хоть через неделю»). Архаические представления о том, что потерявшиеся дети батрачат на леших, воруют по деревням пищу у православных, и постепенно обращаются в «лесных духов», уже утратились.

Как видим, представления русских Карелии о «леших» и «лесной силе» за последние 20—25 лет оказались основательно модернизированными, хотя связь этих представлений с традиционными поверьями еще остается очень тесной.

Примечания

¹ Материалы хранятся в Архиве Карельского научного центра (Ф. 1. Оп. 6. Д. 404, 489, 490, 491, 531, 610, 612; Ф. 1. Оп. 50. Д. 957, 971, 1039, 1102 и др.)

² Представления о духах воздушной стихии — воздушных «бесах» — в Карелии исчезли повсеместно; древние поверья об антропоморфных повелителях ветров (Сиверике, Щеннике, Полуденнике, Шелоннике) сохранились на Водлозере Пудожского р-на, а в Поморье — только частично. Поэтому под «царем небесным» ныне понимается чаще всего Господь Бог, которому служат небесные ангелы.

³ У карел «лембоям» во многом соответствуют лесные духи «кару», поверья о которых все еще продолжают активно бытовать в Южной Карелии, в частности в Сямозерье.

⁴ См.: *Логинев К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993; *Поляков И.С.* Три путешествия по Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1991.

⁵ Пирог ставят на стол на ночь в комнате, где ложатся спать.

⁶ В Водлозерье в 1929 г., по словам информанта А.И. Мишеновой, после такой схватки в лесной избушке из четверых ее двоюродных братьев один умер (от перелома шеи), один стал инвалидом от повреждения позвоночника, а двое отделались ушибами и укусами, но искромсали волосатое чудовище охотничьим ножом и выстрелом картечью, прежде чем оно ретировалось.

А.А. ПЛОТНИКОВА

ПЕРЕКРЕСТОК И РАСПУТЬЕ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ ПОЛЕСЬЯ

Место пересечения двух или нескольких дорог и развилка дорог (распутье) в славянской традиции считаются «нечистыми», а потому опасными для путников. Они осмысляются не только как «чужое» пространство, но и как канал связи, посредством которого осуществляются контакты с мифологическими персонажами, наведение порчи, удаление из мира людей демонических персонажей, болезней, опасных предметов, а также «нечисти» в целом (мусора, насекомых и т.п.). В Полесье с перекрестком связаны многочисленные поверья, находящие соответствия и непосредственные аналогии в других славянских областях. Чтобы обнаружить все функциональные связи концепта перекрестка в народной культуре, мы обратились к электронной версии информационно-поисковой базы данных «Полесский архив»¹, предоставляющей в этом плане наибольшие возможности в настоящее время.

В полесских названиях перекрестка закреплена семантика «креста» (рус. диал. *кресты*, з.-полес. *волын.*, брест. *крыжова дорога*), которая в магических действиях на перекрестке часто усиливается с помощью создания дополнительных видов «перекрещивания»: выбирают место рядом с разветвлением реки, ставят кресты на перекрестке, кладут там предметы крест-накрест и т.д. В наименованиях близкой ему по мифологическому значению развилки находит отражение семантика «расхождения, разнонаправленного движения» (рус. *распутье*, с.-рус. *росстани*, бел.-полес. *ростыньки, разыхудные дороги*, укр.-полес. *ростань, росстани, расхудные дороги, расхидна дорога*), получающая актуализацию в магических ритуалах выпроваживания.

Перекресток на пути обрядовых процессов или отдельных лиц часто выполняет функцию границы, где осуществляются действия-обереги, приносятся жертвы потусторонним силам. У белорусов (как и у поляков) кума (или кум), неся ребенка на крещение, на каждом перекрестке бросает хлеб с солью, на Брестщине — уголек и кусочек кирпичика от печи: «Як дитя хрэстать, ўзяўць до ба-

тющка, лажать печыну, уголінку на перехростки» (Радчицк), прутья венника (Спорово), на Гомельщине — крошки хлеба (Стодоличи). По пути на венчание в Ровенской обл. на перекресток сыпят сушеные плоды дикой груши или оставляют горбушку хлеба с солью (Боровое ркт.). По восточнославянским представлениям, перекресток не смеют пересечь демоны (черти, ходячие покойники, оборотни), стремящиеся в село или преследующие человека: в этом месте они теряют ориентацию или бесследно исчезают, о чем свидетельствуют былички из сел брестского и гомельского Полесья (Радчицк, Золотуха).

Особую роль играет перекресток в похоронно-погребальной обрядности: у древних славян в таком месте совершалось погребение покойных²; реликты этого ритуала наблюдаются в обычае хоронить умерших неестественной смертью (висельников, утопленников), некрещеных младенцев и «опасных» покойников (ведьм, колдунов), на перекрестке: «Колісь вешальнікоў хоронілі на роздорожжы. Ктo б тo нi ёхал, дoлжэн кiнуць тудa дручкa. Ктo нe йдe, кiнe пaлку» (Вышевичи); «Мiжду дoрoгaмi, нa пeрeкрoсткe дoрoг вeшaльнiкoв хoрoнiят, i тaм нe стaвiят хaты, тo прoклятo мeстo» (Червона Волока). Считается, что появление ходячих покойников, русалок и других демонов на перекрестке связано с захоронением там «заложных покойников», поэтому на пересечении дорог можно увидеть качающихся на ветвях русалок «мавок», выходящую из могилы ведьму и т.п.

На перекрестке совершаются жертвоприношения. Там кладут хлеб для избавления ребенка от падучей (Речица); яйцо, разрезанное на 77 кусочков, чтобы задобрить лихорадку (Червона Волока); белорусы оставляют там в семицкий четверг медовые соты для русалок. По полесским поверьям, оставив любое подношение на перекрестке, следовало возвращаться домой, не оглядываясь назад.

У восточных славян широко известно обычаи ставить на пересечении или распутии дорог обетные кресты и часовни. В Черниговской губ. кресты там ставили для того, чтобы дети росли и не умирали³. В Полесье на эти кресты вешали обиденное полотно при различных бедствиях в селе: в случае повального мора скота («Як

АННА АРКАДЬЕВНА ПЛОТНИКОВА,
канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

скот сільнодох, надо ўсім селом напярэч і наткаць ў адзін дзень, потым, ідэ дарогі скрэсціцца, там на хрэсты за дзёрэвней вешалі» — Золотуха), при засухе («Вот за дзень напярэч, асуюць і выткуюць рушнік і вешаюць на аброчну ікону или на перакресток на крест» — там же), а также с целью изменить к лучшему личную судьбу («Як дйчыні [хочется] заміж выйці, то мае за ніч напярэсты і выткаць [холст] і до дня занэсты на крыжову дарогу і павышаты [на крест]» — Любязь).

В отдельных случаях связанная с перекрестком семантика 'скрещивания' (закручивания, верчения) реализуется как позитивно воздействующая на плодородие, «вод», завязь. Дополнительной мотивацией магического действия здесь выступает значение множественности (большого числа людей, животных, проходящих через перекресток), что прослеживается в текстах, записанных как в Полесье, так и у южных славян на юго-востоке Сербии, в архаической зоне сербско-болгарского пограничья. В обоих этих регионах фиксируется выбрасывание пустоцвета огурцов до восхода солнца на перекресток: «Перасыпалі цвет гуркоў [пустоцвет] на рстанях дарог, де стадо пераходзіць, штоб завязваліс гуркі» (Барбаров); «От огурцы, кажуць, як цэўгуть да не заўязыўаюцца, от перекрэсныя дарогі, где худоба ідэ, перасыпаюць цэўтотчкамі тымі, перасыпаеш ужэ дарогу, где худоба ходіць, шо як худоба ходіць, штоб так ужэ і огурочки родили» (Копачи). В юго-восточной Сербии в районе Сврлига пустоцвет огурцов бросали на перекресток до восхода солнца со словами: «Како там народ што иде тако краставице да вразу» [Как ходит там народ, так пусть огурцы завязываются]⁴.

Наиболее распространенным является выбрасывание на перекресток негодных, опасных и вредных объектов, удаление их из «своего» в «чужое» пространство: «На перехресток ўсе кидали, ўсяко ліхо на перехресток выносіла...» (Боровое зрч.). Найденные под порогом дома или в хлеву, в сарае предметы порчи («завитки», наговоренные яйца, клубки шерсти, ключья волос и т.п.) предписывается сжигать, топить либо выносить на перекресток или развилку дорог: «Знахорі яйца заговарываюць і пудкидаюць пуд сарай, в сарай, пудгрыбаюць пуд тую. Это делают тебе или щоб корова молока не давала. Нельзя [их] в руки брать. Палить или закапываюць. Нэсуть палить или на крыжовую дарогу или на воду, щоб всё тое потэклó з водою» (Олтуш); «Тре находзіць такога чововека, што знае. Коб

помолился да навотлиўу вўрвал тую завитку лёвою рукою и ў пёрву незделю молодзика спаліць на разыходних дорогах [или закопать там же]. То як закопаеш, то идзеш додому и назад не озира́йся, назад не глядзі» (Стодоличи); «Корова бу́ла, и ктошь положиў двi дощатки, и их трэба спаліти, на расхўдные дарогі знэ́сти до зихўда сóнца» (Червона Волока). Таким же образом в Полесье изгоняли из дома вредных насекомых: на перекресток выносили или тащили на нитке посаженных в тряпку, лапоть, коробку одного или нескольких клопов, тараканов и пр.: «Шоб вы́вести пруса́ков — пойма́ть са́мого гла́вного, занэ́сты, гдэ дарогы скрэ́шчываю́ца» (Олтуш). На перекрестке устраивали «похороны таракана»: «Ну, от пайма́ют таракана. Ну, ягó ужэ — нитачку красненькую ямó ужэ за хрэ́шчык прывя́жуть — нара́жують гроб ужэ. Ну, его палóжатъ ужэ, ла́пы завя́жуть, прывя́жуть. Ну, тады́ ужэ: "Ў ла́паты зьвя́зали?" — "Звя́зали. Панесём ужэ харані́ць". Ну, нясу́ть ужэ на перякрэ́сную даро́гу. Ямку вы́капали, зары́ли, пала́жили. А атту́ль ужэ іду́ть — малышы́ ужэ такіе [т.е. маленькие дети], — ну, ужэ іду́ть атту́ль, я́ко жэ у них сва́дба. Адны́ ужэ бў́бнят — іграю́т ва што-лі́ба, а другі́е танцую́ць [скандиру́я]: "Ат-ня́сли, ат-ня́сли, схарані́ли, схарані́ли, бў́льшэ к нам не прый́де"» (Челхов).

На перекрестки изгоняли из села нечистую силу — например, на Ивана Купалу делали чучело ведьмы и жгли его там со словами заговора: «Злóжатъ костра́ и сё [ведьму] палáть на крэ́стовыя даро́гы и ска́чуть: "О так вэдма́ скака́ла ко́ло коро́ў на Ива́на, шчо́б у вї́дьмы но́ги кру́тыли, ты й ру́кы покру́тыли, гла́за вы́палили. Мы то́бі спалі́ли, ты бо́льш нэ бў́дэш скака́ты"» (Олтуш). На Житомирщине, увидев лягушку-ведьму вблизи ко-



Крест на перекрестке в полесском селе Речица (Волынская обл., Ратновский р-н). 2000 г. Фото О.В. Беловой

ровы, калечили ее и выносили на лопате на перекресток. Так же поступали и с предметами, которые как-либо связаны с нечистой силой, например, выносили на перекресток яблоки, сорванные вихрем, налетевшим на сад в облике красного парня: «Я все позбыра́ла и вї́нэсла на крыжову́ даро́гу, шчо́ тэмно́ бу́ло, до сви́та сóнца. И все́ прошлó» (Забужье).

Широко распространены магические способы лечения болезней путем изгнания их в «пограничные» докусы, причем «оздоровляющие» процедуры могли проводиться прямо там же. Всем славянам известны приемы избавления от болезни через выбрасывание, сжигание, разрубание, закапывание на перекрестке предметов, символизирующих болезнь: одежды больного (прежде всего — сорочки); пеленок ребенка; срезанного с волос козла; нитки с завязанными по числу родов (чирьев, нарывов) узлами или палочки с соответствующим числом зарубок; яйца, хлеба (или хлебных шариков), которыми катали по больным частям тела; пряжи и других вещей, с помощью которых измеряли больного. Многочисленны такие магические способы ле-

чения и в Полесье, например: «Як у рэбёнка кóклэш, то ёдут аж на другэ салó, за граніцу, скінуть с дэты́нкі рубашечку, пелёнку и кінуть на крыжэ́ву до́рогу» (Любязь); «Зводзілі бородавки краснымі ніточкамы. Их перавьязовывалы, пóтом кідалі тэ ніточки на перахрэ́сьце до́ро́гы» (Копачи). Часто больного купали (например, в Чистый четверг) в «заговоренной» воде с травами и другими целебными предметами, после чего выливали воду на перекресток: «У Чы́сты чэ́твэр млісь, як хто больно́й, так ўо́ду ў́йнесці на па́рахрэ́ст, шоб хто й́хал, ба́лэ́зь забра́л» (Олбин). Эффект излечения нередко был связан с «разнесением» болезни «на все четыре стороны». Часто важное значение имеет семантика «расходящихся» в разные стороны дорог: например, помывшись в профилактических целях рано утром в Чистый четверг, выливают воду, «де да́ро́гі расхо́дзяца — каб расхо́дзілася твая ба́лэ́зь, не бу́ло» (Золотуха).

При избавлении от болезни путем выкладывания предметов на перекресток очень часто предполагалось, что болезнь перейдет к человеку (животному), нашедшему этот предмет на перекрестке, поднявшему его с земли или задевшему ногой, одеждой и т.д. По поверьям, заболевание переносится на постороннего и в том случае, если он прошел по перекрестку после выливания на него воды от купания больного или после выбрасывания туда иных отходов: «С хлі́ба горо́шинок на́ро́біш, покача́еш ў ру́ках по тэ́ім борода́ўкам, т́рэ́ба покача́ць и кінуть на па́рахрэ́ст до́ро́г, а́бо помы́ць ў во́де [горо́шинкі] и в́ы́ліць. Хто па́ршым на́ступі́ць, на то́го и пере́йдэ» (Олбин). Опасными считаются также предметы, подкинутые ведьмами и колдунами, например для передачи своих знаний другому человеку перед смертью, с целью наведения порчи и т.д. В Полесье, стремясь избежать неприятных случайностей на развилках дорог, туда выносили мусор, «обозначая» таким образом «плохое», «нечистое» место: «На ро́сстанях, шо́ отсу́ль ули́ца і́де и о́так, да́к на тых ро́сстанях сме́тника зро́бляць, ўсе туды ў́йно́сяць сме́тце. Шоб не пере́ходзі́лі. І дэ́ці шоб не пере́ходзі́лі, да́к ў́ікіда́юць на ро́сстанях. Шоб не то́п-та́лося дэ́ця по сме́тце і худóбі́на» (Копачи). Соблюдается ряд запретов, связанных с поведением на перекрестке: не следует поднимать вещи с перекрестка; стоять там, особенно беременной женщине («На крыжовых до́ро́гах не встава́лы, бо бу́дуць ро́ды те́жкі» — Щедро́гор).

Вместе с тем, позитивными магическими свойствами, по поверьям, облада-

ют земля или песок, взятые с перекрестка или распутия. Их используют как обереги или средства избавления от болезни. Например, чтобы оградить скот от издевательств домового, скот обливают освященной водой, а хлев обсыпают песком «з растанцо́ў» (Жаховичи).

У всех славян этот локус считается местом скопления нечистой силы. По поверьям, сюда собираются на шабаш ведьмы, колдуны, черти; здесь же являются прохожим души умерших, видения, демоны, которые заводят путников на бездорожье: «Гаво́рылі, што на ро́сстанях, на гэ́тых да́ро́гах гу́лялі руса́лки, гдэ́ ба́ро́зовы́ лес» (Барбаров); «Во пў́ноч мо́жэ па́яві́ць та́кая, шо́ пужа́з; и во по́ўдён — сто́лб і́де... на ро́станца́х пужа́з» (Верхние Жары); «То кресто́вая до́ро́га и там ле́ка́ет. За́ду овэ́чка — ба́-э-э. Па́ре́щита́лі — вси на ме́сте. То лука́вый кры́чаў» (Олтуш). Попав на перекресток, человек может увидеть летающих в одно место «нечистых»: «Ми до цэ́ркви пі́шли ў Ве́прин [соседнее село]. До́йшлі до то́го креста́ [перекрестка], як на́зад і́шлі. А́ адна́ дйў́ка и ка́жэ: "Діўча́та, діўча́та, дыві́це, на Вы́шэ́вічы скі́ль-ка по́ла́тэ́ло на́чы́стых". О́гляда́юсь, а о́ны ле́та́ць ў́четыро́х: та́кі́й о́го́нь, шо́ хвост ма́е. Я са́ма ба́чыла: просто́ ле́та́ць с хвостом, як о́го́нь вон та́кой джы́ны» (Вышеви́чи).

Перекресток выступает как место контакта с потусторонним миром, где можно получить чудесные знания, приобрести необыкновенные свойства и способности. В брянском Полесье на перекрестке девушки гадали на святки о замужестве, о жизни и смерти, вынося туда мусор от семечек: «Не ме́лі́ пол неде́лю [на святках от Ро́ждества до Но́вого го́да] о́чисти́ти от се́мечек. Со́бира́лі і́х и выно́сі́лі на пе́рекрэ́стную до́ро́гу. І́ жда́ць т́рэ́ба живо́го сль́ха: т́и ко́рова за́кри́чит, т́и со́бака за́гавка́е [в ту сто́рону, о́ткуда до́несет́ся зву́к, де́вушка вы́йдет за́муж]. А́ як не́живы́й сль́х, э́то ў́жэ умрэ́ш в э́том го́ду, жы́ць нэ́ бу́деш» (Челхов). В гомельском Полесье на развилке дорог на Новый год гадали о доле, «посевая» конопляное семя в полночь, «гукая» долю («До́ля, гу!») и прислушиваясь к звукам: «Ха́ді́лі на ра́станцы́, гука́лі, хто а́дза́вэ́цца; ка́жэ, у до́ску стў́кну́ло, то́ вжэ па́мрэ» (Барбаров).

Различные магические действия — отбирание молока, урожая у соседей, насылание и отведение порчи, любовная магия — тоже осуществляются на перекрестке. В Полесье ведьма в купальскую ночь выкатывала туда дежу и со словами заклинания отнимала у заранее намеченной

коровы молоко (Давыдки). Для наведения порчи на человека, по славянским поверьям, на перекрестке следует уничтожить рисунок воображаемой жертвы¹. В Полесье с этой целью относили туда «след» (землю) из-под правой ноги человека со словами о невозможности возвращения «оттуда»: «Е́сли хо́че зло́ зро́бі́ць, на́біра́юць і́з-по́д пра́вэ́ но́гі сле́д да́ выно́сяць на ту до́ро́гу [пе́рекрэ́сток], при́шэ́птуе: "Я́к то́му пе́ску на́зад не ве́рта́ць-ся, та́к то́бэ́ не жы́ць и не ра́змно́жа́ць-ся, твое́й се́мье́"» (Червона Во́лока). Отводя от себя порчу, на перекрестке наказывали колдуна, ведьму, сжигая, уничтожая в этом месте предметы, им принадлежащие или их символизирующие.

Полесские поверья и магические ритуалы, связанные с перекрестком и развилкой дорог, имеют множество аналогий в разных славянских традициях, вплоть до текстуальных совпадений произносимых заклинаний (ср. восточносербско-полесские мотивационные параллели в магии огородничества); вместе с тем в полесской традиции наиболее полно сохраняются представления, характеризующие все многогранные аспекты архаической семантики перекрестка.

Примечания

¹ Статья написана по результатам работы над проектом РГНФ «Развитие базы данных "Полесский архив"» (№ 01-04-12020в). Рукописная и электронная версии Полесского архива хранятся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.

² Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1903—1913. М., 1994. С. 268.

³ Там же. С. 277.

⁴ Petrović S. Mitologija gaskršća. Niš, 1993. S. 55.

⁵ Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. 2: Kultura duchowa, cz. 2. Warszawa, 1967. S. 342.

Список населенных пунктов

Брестская обл.: Малоритский р-н — с. Олтуш; Столинский р-н — с. Радчиц

Брянская обл.: Климовский р-н — с. Челхов

Волынская обл.: Любешовский р-н — с. Любязь; Любомльский р-н — с. Забужье; Ратновский р-н — с. Речица, с. Щедро́гор

Гомельская обл.: Брагинский р-н — с. Верхние Жары; Калинковичский р-н — с. Золотуха; Лельчицкий р-н — с. Стодоличи; Мозырский р-н — с. Барбаров, с. Жаховичи

Житомирская обл.: Лугинский р-н — с. Червона Во́лока; Народичский р-н — с. Давыдки; Радомышльский р-н — с. Вышеви́чи

Киевская обл.: Чернобыльский р-н — с. Копачи

Ровенская обл.: Заречнянский р-н — с. Боровое (зрч.); Радкитновский р-н — с. Боровое (ркт.)

Черниговская обл.: Козелецкий р-н — с. Олбин

П. ХРИСТОВ

ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ СЕМЕЙНО-РОДОВЫЕ ПРАЗДНИКИ У ОБЕТНЫХ КРЕСТОВ

В статье представлены предварительные результаты полевых исследований, проводившихся автором в 2000—2001 гг. на территории Годечко-Драгоманского региона Средней Западной Болгарии и Царибродского региона в Восточной Сербии (СР Югославия)¹.

В этой южнославянской зоне социальная жизнь и ритуальная деятельность сельского коллектива во многом определяются структурой рода и семьи. Члены патрилинейных родственных групп (*вмилиш*) владеют здесь определенным участком земельных угодий: после раздела имущества в случае смерти основателя *вмилиш*, его наследники мужского пола (сыновья) остаются жить в рамках одной территориальной общности, а их семьи сохраняют сознание близкого родства друг с другом (с. Беренде, Браковци, Гинци, Шума, Туден). Во всей Средней Западной Болгарии подобные комплексные хозяйства, созданные родственниками-мужчинами, наследниками общего прародителя, имеют патронимические названия с суффиксами *-овци/-евци*, образованные от имени/фамилии основателя рода; чаще всего семьи живут на хуторах (*махали*) в пределах своих родовых земельных угодий. Более того, они оказываются локализованными в качестве общности и в «потустороннем» мире: по традиции каждая фамилия имеет обособленное место на сельском кладбище. Там хоронят мужчин родственных семей, а также их жен; вдову, даже после второго брака, хоронят в родовом месте ее первого супруга.

Фамилии обособляются и во время общесельских обрядов. На общей трапезе при коллективном жертвоприношении (*курбан*, *молитва*) или поминовении усопших (*задушница*) они занимают свои строго определенные места (чаще всего отмеченные камнями, назы-

ваемыми *столове*). Во время храмового праздника семьи также группируются по родам. Наиболее ярко сознание родового единства находит проявление в характерном для данного региона празднике у обетного креста, посвященном святому — покровителю всех патрилинейных фамилий — и обрабатываемой ими земле, — *служба на оброчен крст*². Этот праздник хорошо сохранился в исследуемой зоне и частично уже представлен в публикациях³.

Обетные кресты, как правило, расположены в различных местах сельских угодий (иногда — в центре села). Они посвящены обычно какому-нибудь одному святому, праздник которого приходится на период от Юрьева дня (6.05) до дня св. Дмитрия (26.10) или св. Архангела Михаила (8.11). Совершение комплекса ритуалов около креста (называемого также *миро*) является обязанностью, обетом (*оброк*) семейно-родственной группы — чаще всего именно той, на чьих угодьях находится крест⁴. Обязательным ритуалом праздника является кровавое жертвоприношение: обычно закалывают ягненка, реже козленка или бесплодную овцу⁵, из которых готовят обрядовое блюдо (*курбан*), имеющее в Западной Болгарии и в Восточной Сербии название *молитва*.

Приготовление курбана является долгом мужчин рода, но на службу приходят и женщины. Они приносят необходимые для обрядовой трапезы калач (*колач*), вареную пшеницу (*пченица*), свечи (одну или три) и вино, которым «поливают» калач. Посторонних на праздник не приглашают специально, но всем пришедшим наливают немного обрядового супа (*молитва*), независимо от того, родственники они или нет.

Служба совершается до обеда в день святого-патрона на «оброчном» месте. Все присутствующие встают с западной, лицевой, стороны обетного креста в строго определенном порядке по фамилиям (этот порядок сохраняется при каждом ритуале и на календарных по-

минках), глядя на восток⁶. Во главе (справа от креста или перед ним) — самый старый мужчина из того рода, который совершает службу. Чаще всего основные обрядовые действия — разрезание и «поливание» вином калача — исполняет священник епархии, но в отдаленных селах и на хуторах это делает хозяин (*старият*). Последующий ритуал носит характер жертвы-причастия: всем присутствующим раздают обрядовый хлеб, вареную пшеницу⁷ и наливают немного обрядовой похлебки (*молитва*). На фамильных службах у обетных крестов редко присутствует молодежь и редко танцуют и веселятся (*оро*) в отличие от общесельских служб, когда «старые едят и пьют, а молодые поют и танцуют»⁸.

Обрядовые обязательства (*оброк*) могут соблюдаться по «наследству от старших»⁹ (с. Радейна), а могут приниматься по обету (*оброчен*) в случае личного или коллективного несчастья, болезни, неурожая или мора скота (т.н. *говежди крстове*); ритуал может быть и религиозным актом, мотивированным, например, «видением» (чаще всего во сне). Но в любом случае как обряд, так и само место (*крст*, *миро*) передаются по наследству по прямой мужской линии¹⁰.

Чаще всего при разделе отцовского имущества (*бащинията*) сыновья-наследники принимают на себя обязательство совершать службу у родового обетного креста по очереди: в первый год жертву приносит старший сын, на следующий — второй и т.д. Встречаются случаи, когда все молодые семьи каждый год готовят жертвоприношение-*курбан*, на священном месте раздается несколько обрядовых кушаний (*молитви*) и все присутствующие наделяются частью каждой ритуальной похлебки (*курбан-чорбата*). Иногда обязательство по обету берет на себя только старший сын или тот, кто остается жить в родительском доме и будет ухаживать за стариками: он забивает животное, но



Служба у обетного креста на «Спасовден» в с. Радейна, Царибродско. Священник освящает «молитву» — обрядовое блюдо. 2001 г. Фото П. Христова

все братья приходят на службу со своими семьями (с. Радейна).

Муж, принятый в семью жены (при отсутствии там мужских наследников), или усыновленный ребенок начинают совершать службу в своем новом доме. Как правило, они присутствуют и на отцовском ритуале, участвуя в нем, но не сменяя своих братьев в подготовке жертвы для трапезы (с. Прекрысте). Лишь со второй половины XX в. обетные обязательства стали передаваться от отца к дочери (если она пожелает!) в случае, когда все уехали жить в город.

Обрядовый комплекс фамильно-родовой службы у обетного креста относится к наиболее устойчивым календарным праздникам данного региона. Ритуал *оброк на крста*, сопровождаемый коллективным жертвоприношением (*курбан*) и совместной трапезой с обрядовым блюдом (*молитва*), во многих селах не предавался забвению даже в период коллективизации (конец 1950-х гг.), когда некоторые кресты были уничтожены при перепланировке межи, а жители сел и священники, совершавшие обряд, подвергались репрессиям.

В некоторых селах мы зарегистрировали интересную (даже с теоретической

точки зрения) «мимикрию». Когда в 1950-е гг. в Калотине запретили проводить родовые праздники у обетных крестов, фамилия Тавгурювых перенесла семейную службу в дом, где готовили и обрядовую похлебку *молитва*, и разрезали калач (свином). Подобная реакция на запрет отмечать семейно-родовой праздник *заветина* у креста отмечена и в с. Ошляне (СР Югославия), в Торлакской части Старой планины: каждая семья рода начинает ритуал *преслава* с разрезания калача и его поливания вином в доме¹¹.

Все авторы, писавшие об обрядах у обетного креста, обращают внимание на их мифологические корни и связь с почитанием и обожествлением природы (святые деревья, камни и т.п.), характерные как для античного балканского населения (фракийцев)¹², так и для пришедших на Балканы славян. В процессе христианизации эта обрядность постепенно приобрела свое христианское «лицо», хотя в образе святого все еще «просматривается» языческая природа адресата кровавого жертвоприношения. Так, по поводу сознательно прекращенных служб у фамильных обетных крестов известны предания о «жертве»,

христианская, а ее языческое происхождение ими не осознается.

В настоящей статье мы не ставили перед собой задачу эволюционной стратификации исследуемого обряда. Для нас было важно показать, что ритуал у обетного креста лежит в основе родовой идентификации населения данного региона. До сих пор на этот праздник собираются все члены семейно-родового объединения, даже переехавшие в город или эмигрировавшие за границу.

Примечания

¹ Экспедиция в Югославию была осуществлена при финансовой поддержке проекта Research Support Scheme Фонда «Открытое общество», проект № 974/2000. Материалы по обрядовым службам в честь святых в с. Протопинцы (СР Югославия) нам любезно предоставил коллега из Музея Понишавья в г. Пироте Драголюб Златкович, без чьей неоценимой помощи мы не смогли бы осуществить наши исследования в области Пирота. Все материалы хранятся в Архиве Этнографического института и музея Болгарской Академии наук (№ 468-III).

² Пешева Р. Един старинен семеен празник. Празнуване на светец в Северозападна и Средна Западна България // Езиковедски-этнографски изследвания в памет на акад. Романски. София, 1960. С. 731—754; Христов П. Култово обоснованата патрилинейност — Трънския «светец» // Пиротски зборник. Пирот,

которую «рассерженный» святой-патрон брал себе в качестве «штрафа»: или волк забирает из стада хозяина столько овец, сколько лет он не совершал жертвоприношения (с. Годеч, Беренде); или дети умирали в семье, переставшей отмечать фамильный оброк, до момента возобновления праздника (с. Чорул); или змея-хозяйка (*сайбийка*) обетного креста насылала паралич на хозяйку, которая страдала до тех пор, пока ее муж не заколот традиционный родовой курбан (с. Церова)¹³. Тем не менее, не подлежит сомнению тот факт, что обрядность у обетного креста воспринимается ее участниками как православно-

2000. [Т.] 25—26. С. 79—88; Христов П. Граница и/или центр (Оброчни места в Трънско, Годечко и Пиротско) // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 2002. Књ. VII. С. 27—34.

³ См., напр.: Мутафов В. Реконструкция на оброчната система в селищата от Западна България // Етнология на границата на два века. Велико Търново, 2000. С. 337—358; Петрунова Б., Грозгов В., Манолова-Николова Н. Свети места в Годечко, Драгоманско и Трънско. София, 2001.

⁴ Как правило, обет фамилии совершать службу (*оброк за служба*) сохраняется даже после продажи земли, причем новые хозяева присоединяются к ритуалу со своим жертвоприношением. Нам известен лишь один случай продажи обетного креста вместе с имуществом (см.: Петрунова Б. и др. Указ. соч. С. 107). А вот в с. Липинци обетный крест, посвященный Юрьеву дню, был перенесен в сельский церковный двор после того, как земли села были переданы Югославии по договору 1919 г.

⁵ В исследуемых селах в качестве курбана исключаются свинина, курятина и мясо козлят. Иногда выбирают ягненка обязательно мужского пола (с. Прекрысте), в других селах существует дифференциация: «Для Богородицы козлем ягненка или козленка женского пола, а для св. Георгия — мужского, поскольку он мужчина!» (Страшимир Първанов Михалков, 1930 г.р., с. Калотина). Следили за тем, чтобы кровь жертвенного животного обрызгала обетный крест (с. Гинци). Если праздник попадал на среду или пятницу, то обрядовым блюдом, которое раздавали присутствующим, было постное кушанье с соусом из фасоли («Если постный день — "закальваем" фасоль!»).

⁶ В отличие от могильных крестов, лицевая сторона с надписью у обетных крестов находится с запада, чтобы, обратившись к ней, участники ритуала смотрели на восток. Лишь в одном случае, во дворе церкви с. Чиниглавци в обл. Пирота в Югославии, нами зафиксирован «заветный» крест с двумя «лицами»: одно посвящено св. Георгию, другое — св. Дмитрию.

⁷ Вареную пшеницу в некоторых селах готовят с сахаром, как и для календарных поминок, но в обл. Цариброда для службы ее перемешивают в деревянной ступке с солью, а не с сахаром, как для *задушницы* (с. Радейна).

⁸ Трънски край. София, 1940. С. 239.

⁹ Наиболее древние обетные кресты в регионе сохраняют надписи с конца XVIII в.

¹⁰ В с. Радейна нами зафиксирован случай передачи обетного креста, возведенного в честь дня Вознесения фамилией Милановых, от матери к дочери, т.е. по женской линии. В этом доме и отец, и зять были примакими (*призетени*).

¹¹ Крстић Д. Култна места торлачког дела Старе планине // Пиротски зборник. Пирот, 1998. [Т.] 23—24. С. 54.

¹² См., напр.: Крыкин С. Долна Граштица-90: Фракийские очаги-жертвенники // Етнографическое обозрение. 2000. Кн. 1. С. 85.

¹³ Јовановић И. Митолошки казивана // Пиротски зборник. Пирот, 2000. [Т.] 25—26. С. 95.

Перевод с болгарского
Е.С. УЗЕНЬВОЙ

Е.В. ДУШЕЧКИНА

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЕЛКИ (1920-е — 1930-е годы)

Есть мнение, что рождественская елка была запрещена вскоре после революции 1917 г. Однако это не так. В первые послереволюционные годы никаких специальных мер, направленных против елки, не принималось. Н.М. Любимов, учившийся в школе тех лет, вспоминает, что на уроках пения они разучивали вовсе «не революционные гимны, а более соответствующее нашему нежному возрасту», в частности песенку «Елочка, елочка, / Как мы тебя любим!»¹. Если елка и стала в это время чрезвычайной редкостью, если ее не устраивали в домах, где прежде без нее не проходило ни одно Рождество, то причиной тому были внешние обстоятельства, которые все «сбили и спутали», как пишет об этом М. Булгаков в романе «Белая Гвардия», повествуя о событиях кануна 1919 г.

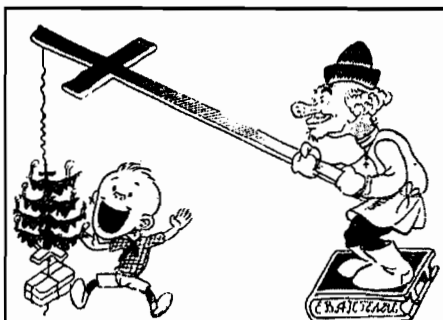
После окончания Гражданской войны установленное на Рождество деревце воспринималось как примета постепенно налаживающейся жизни. Радость по поводу того, что впервые за несколько прошедших лет удалось устроить для детей елку, звучит в письме фольклориста Б.М. Соколова своему брату, написанном в конце 1922 г.: «Ниночка еще со вчерашнего дня в восторге. Когда украшали с нею елку, то она прямо визжала от радости, безумствовала. А ведь так в общем скромно в сравнении, напр<имер> с тем, что мы видели в детстве. Но все же наконец стало возможным опять радовать детей»². Казалось, все шло на лад: елка вновь завоевывала свои права не только в семьях, но и в школах.

Однако над елкой постепенно нависала угроза. Первый тревожный звоночек прозвучал уже через три недели после Октябрьского переворота. Именно на него отреагировал А. Аверченко в рассказе «Последняя елка», опубликованном в журнале «Новый сатирикон» перед Рождеством 1917 г. «А вы знаете, что комиссары из Смольного для уравнивания нашего календаря с западным отменили в этом году Рождество?», —

говорят в редакции газеты писателю, принесшему рождественский рассказ, включающий в себя весь необходимый для этого жанра «антураж», в том числе, конечно, и елку³. В это время «комиссары из Смольного» еще не думали об отмене Рождества, но уже 16 ноября 1917 г. на обсуждение советского правительства был поставлен вопрос о календарной реформе, что, видимо, и явилось причиной для возникновения этих слухов. 24 января 1918 г. Совет Народных Комиссаров принял «Декрет о введении в Российской республике западноевропейского календаря». В результате «русское» Рождество сместилось с 25 декабря на 7 января, а Новый год — с 1 января на 14. И хотя ни в Декрете, ни в других правительственных документах этого времени об отмене Рождества не говорилось ни слова, тем не менее следствием сдвига привычных дат оказалось сильное психическое потрясение народа, всегда сопутствующее календарным переменам. Нарушение календаря воспринималось как ломка жизни с ее прочно связанными с определенными датами православными праздниками. «Так и не знали "праздновать" или нет "новый год". Некоторые "встречали", другие будут встречать по старому стилю — "Не хотим по-большевистски"», — записывает в дневнике 1 января 1919 г. Г.А. Князев⁴. Что будет с Рождеством и елкой после вхождения календарной реформы в жизнь, было непонятно.

Вторая, еще более серьезная угроза елке состояла в том, что день Октябрьского переворота стал навязываться как начало новой, социалистической эры. В 1922 г. была проведена кампания за преобразование дня Рождества Христова в «комсомольское рождество» (или иначе — «комсвятки»). Введение этого праздника (в противовес «поповскому рождеству», как стали называть великий православный праздник) соответствовало идее «подмены» праздников, что, по мнению советских идеологов, могло помочь населению органично перейти на новую календарную систему и принять советскую идеологию. Комсомольские ячейки должны были

ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА ДУШЕЧКИНА, доктор филол. наук; Санкт-Петербургский гос. университет



«Елка — приманка для простачков». Сектант стоит на «священных книгах» и держит в руках большой крест — удище. Леса оканчивается крючком, скрытым в рождественской елке. Мальчуган, раскрыв рот и не видя крючка, хочет ее покусать. Под рисунком подпись:

«Слежу за «рыбкой» жадно я.
Вот елочка нарядная,
Заместо червячка
Еще даю конфетки я.
Авось приманкой этой
Поймаю простачка»

(Н. Амосов. Против рождественской елки. М., 1930. С. 24)



«Что скрывается за дедом-морозом?»

(Н. Амосов. Против рождественской елки. М., 1930. С. 25)

организовывать празднование «комсвятков» 25 декабря по новому стилю, которое было нерабочим днем. Мероприятия состояли в чтении докладов, разоблачавших «экономические корни» рождественских праздников, инсценировках политических сатир, исполнении комсомольских песен на церковные мотивы. На второй день праздника организовывались уличные шествия-карнавалы, участники которых рядились в костюмы Антанты, Колчака, Деникина, кулака, нэпмана, в языческих богов и даже в рождественского гуся и поросенка. На третий день в клубах, школах и в детских домах проводились елки, получившие название «комсомольских елок». Создавая новые праздничные ритуалы, советские идеологи стремились использовать элементы традиционных календарных обрядов, как на-

родных, так и церковных. Именно поэтому елка и фигурирует на «комсомольском рождестве» в качестве одного из его компонентов.

Но благосклонное отношение к елке продолжалось недолго. Перемены стали ощутимы уже к концу 1924 г., когда «Красная газета» с удовлетворением сообщила: «В этом году заметно, что рождественские предрассудки почти прекратились. На базарах почти не видно елок — мало становится бессознательных людей». Постепенно завершил свое существование и праздник «комсомольского рождества». Несмотря на отдельные попытки его обновления, в частности отказа от елок, праздник «комсомольского рождества» был раскритикован в прессе как не сыгравший существенной роли в антирелигиозной пропаганде.

Со второй половины 1920-х гг. советская власть вступила на путь «плановой, систематической антирелигиозной работы». Во всех губерниях к Рождеству должны были издаваться материалы, «рассчитанные на широкий охват трудящихся города и деревни»⁵, с детально разработанной программой проведения антирелигиозной кампании: устанавливались ее сроки, предлагались тезисы докладов, в которых день Рождества противопоставлялся годовщине Октября, предлагались лозунги для антирождественской пропаганды. Рождество стало рассматриваться не только как религиозный праздник, но и как праздник спаивания народа. Как писала в 1928 г. «Шадринская окружная крестьянская газета», «На пьяную елку тратится денег масса, / Пьяный праздник — в кармане дыра. / Сохрани твои деньги сберегательная касса. / С пьяным праздником кончить пора»⁶.

XVI партийная конференция, прошедшая в апреле 1929 г., утвердила новый режим работы, введя пятидневку или непрерывную рабочую неделю. Церковные праздники были отменены, и день Рождества превратился в обычный рабочий день. Вместе с Рождеством отменялась и елка, к этому времени прочно сросшаяся с ним. Елка, против которой когда-то боролась православная церковь, стала называться «поповским» обычаем.

Газеты обличали партийное и комсомольское руководство городов и сел, в которых устраивались елки; писатели ополчились на елку как на «старорежимный» религиозный обычай; детские

журналы осуждали и высмеивали детей, мечтающих о елке: «Религиозность ребят начинается именно с елки <...> Ребенок отравляется религиозным ядом...»; «Долой елку и связанный с нею хлам». Каких только обвинений не выдвигалось в эти годы против елки! «Милая елочка» — это «дикарский обычай»; это орудие в руках церковников и сектантов «для завлечения детей трудящихся в сети классовых врагов»; обычай устраивать елку очень дорого обходится стране: «вырубая лес на такое глупое дело, как устройство елок, мы уменьшаем его общее количество...» и т.д. и т.п. Уничтожающей критике был подвергнут и Дед Мороз, вошедший в праздничный ритуал незадолго до революции: «Ребят обманывают, что подарки им принес дед-мороз <...> Господствующие эксплуататорские классы пользуются «милой» елочкой и «добрым» дедом-морозом еще и для того, чтобы сделать из трудящихся послушных и терпеливых слуг капитала». На плакатах с подписью «Что скрывается за дедом-морозом?» изображался старик с елкой, на которого, разинув рот, смотрят мальчуган и его мамаша, в то время как за его спиной, притаившись, стоят поп и кулак. «Мы не можем позволить марать нашу красную звезду, наше знамя о всю эту грязь, которую поддерживали и поддерживают через елку враги трудящихся», — гневно восклицали борцы с елкой. И потому обычаю устраивать елку требовалось «объявить беспощадную и решительную борьбу»⁷.

Тогда казалось, что елке пришел конец. Предновогодними вечерами по улицам ходили дежурные и вглядывались в окна квартир: не светятся ли где-нибудь огни елок. Э.Г. Герштейн, работавшая в начале 1930-х гг. в ЦК профсоюза работников просвещения, вспоминает, как ей дали общественное поручение, состоящее в выслеживании людей, устраивающих елки⁸. В школах вместо праздников елки стали проводиться «антирождественские вечера», на которых инсценировались высмеивающие попов и церковь пьески, пелись антирелигиозные сатирические куплеты и декламировались соответствующие произведения. И.М. Дьяконов пишет, как ему, ленинградскому школьнику, на одном из таких вечеров было предложено прочитать пушкинскую «Гавриилиаду»⁹. Были запрещены елки и в детских садах: «Вместе со сказкой из практики детского сада изгонялся и праздник новогодней елки...»¹⁰

И все же полностью искоренить полюбившийся обычай не удалось. В семьях, верных дореволюционным традициям, ее продолжали устраивать. Делали это с большой осторожностью: «В конце декабря и начале января на улицах, где жила интеллигенция, всюду окна плотно занавешивались шторами и одеялами; там тайно справляли елку»¹¹. По воспоминаниям мемуаристки, елками обычно обеспечивали дворники: «С утра с мешками они выезжали за город, в лес, рубили елку, перерубали ее пополам и запикивали в мешок. Дома став елки забирались в лубки, и она снова делалась целой и стройной»¹².

Так продолжалось в течение семи лет. И вдруг 28 декабря 1935 г. в «Правде» неожиданно для всех была напечатана заметка, подписанная кандидатом в члены Политбюро ЦК ВКП(б) П.П. Постышевым «Давайте организуем к Новому году детям хорошую елку!». В ней предлагалось «положить конец» «неправильному осуждению елки». Комсомольцам и пионерработникам было дано указание срочно организовать к Новому году коллективные елки для детей: «В школах, детских домах, дворцах пионеров <...> — везде должна быть детская елка!»¹³. В том же номере газеты уже сообщалось о продаже елок на рынках Москвы и с укоризной говорилось о директорах тех рынков, которые «считают почему-то продажу елок <...> нарушением каких-то никому не ведомых правил и "баловством"»¹⁴. В следующем номере «Правды» за подписью секретаря ЦК ВЛКСМ А.В. Косарева было опубликовано постановление о проведении 1 января елок в школах, детских клубах и детских домах; предлагалось «организовать заготовку елок, закупку игрушек и украшений», к изготовлению которых срочно приступили фабрики и заводы. 30 декабря «Правда» помещает фотографию улыбающихся детей, рассматривающих елку в витрине магазина. Во всех газетах писалось о грандиозных елках, которые засверкают в московских парках культуры и отдыха; о тысяче елок, которые пройдут в разных городах страны. В опубликованном в «Известиях» шарже Постышев изображался в виде хмурого, с озабоченным лицом, но лучистыми глазами человека, несущего большую елку с пятиконечной звездой¹⁵.

Людьми, которым были дороги обычаи старой российской жизни, постановление о елке было воспринято с

радостью. Н.В. Устрялов, незадолго до «реабилитации» елки вернувшийся в СССР «участвовать в жизни страны», 31 декабря 1935 г. записывает в дневнике: «Разрешена и даже рекомендована елка, и везде, повсюду — елочный энтузиазм, елочная вакханалия. В срочном, срочнейшем порядке мастераются украшения, в "Детском мире" за ними густые очереди, в магазинных витринах сверкают отлично убранные елки <...> — прекрасны!»¹⁶. Те же, кому надо было срочно выполнять директиву партии по устройству елок — педагоги, воспитатели, культорганы — совершенно растерялись перед неожиданно поставленной перед ними задачей: «Елка явилась внезапно. Ее никто не ждал, не готовился к ней. В магазинах не было ни елочных украшений, ни елочных игрушек — их не производили. В школах, детских садах, в семьях заволновались»¹⁷. Педагоги ждали более четких установок, опасаясь, как бы чего не вышло (и их можно понять!). Однако под нажимом властей, несмотря на недостаток времени на подготовку, в большинстве детских учреждений елки были проведены. Как до конца 1935 г. осуждались и преследовались люди, устраивающие елки, так теперь в прессе стали высмеиваться «бюрократы», мешающие «людям веселиться» у елки и полагающие, что она отвлекает внимание «от насущных задач»¹⁸.

В 1935 г. елка была не столько возрождена, сколько превращена в обязательное мероприятие, получившее четкую формулировку: «Новогодняя елка — праздник радостного и счастливого детства в нашей стране»¹⁹. И называлась она теперь не рождественской, а новогодней или просто — советской: «Итак, давайте устроим хорошую советскую елку во всех городах и колхозах». С 1936 г. одна за другой начинают выходить рекомендации и программы по проведению праздника елки, предоставляя возможность устроителям опереться на разработанные педагогами сценарии, в основных своих чертах сохранившиеся до нашего времени.

Следующий 1937 г. советский народ, уже забыв о запрете на елку, встречал с «зеленой красавицей», не подозревая, что готовит наступающий год многим из веселящихся возле наряженного деревца. Этот же год знаменателен первым устройством Главной елки страны, которая была установлена в московском Доме Союзов.

Так елка была поставлена на службу советской власти, став обязательным атрибутом государственного праздника Нового года. Скорому утверждению елки в качестве одного из советских символов способствовали и ее архитектуроника, напоминающая башни московского Кремля, и звезда на ее верхушке, которая из Вифлеемской превратилась в «символ нового мира» — красную пятиконечную звезду²⁰.

Примечания

¹ Любимов Н. Неувядаемый свет: Книга воспоминаний. М., 2000. Т. 1. С. 61.

² «Верю, мы для России пригодимся»: Переписка Б.М. и Ю.М. Соколовых (1921—1923) // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. С. 60—61.

³ Аверченко А. Последняя елка // Новый сатирик. 1917. № 45. С. 10—11.

⁴ Г.А. Князев. Из записной книжки русского интеллигента (1919—1922 гг.) // Историко-документальный альманах. СПб., 1994. Кн. 5. С. 148.

⁵ Материалы к антирелигиозной пропаганде в рождественские дни. Тула, 1927. С. 3.

⁶ Цит. по: Борисов С.Б. От Рождества к Новому году (на шадринских материалах) // Шадринская провинция. Материалы третьей межрегиональной научно-практической конференции 8—9 февраля 2000 г. Шадринск, 2000. С. 13.

⁷ Амосов Н. Против рождественской елки. М., 1930.

⁸ См.: Герштейн Э. Мемуары. СПб., 1998. С. 211.

⁹ См.: Дьяконов И.М. Книга воспоминаний. СПб., 1995. С. 213—214.

¹⁰ Салова Ю.Г. Из истории дошкольного воспитания в Ярославле в 1917—1930 гг. // Ярославский архив: Историко-краеведческий сб. М., СПб., 1996. С. 349.

¹¹ Дьяконов И.М. Указ. соч. С. 176.

¹² Токмакова И. Запрещенное Рождество: Воспоминания детства // Большая книга Рождества. М., 1999. С. 124.

¹³ Постышев П. Давайте организуем к новому году детям хорошую елку! // Правда. 1935. № 357 (6603). 28 дек. С. 3.

¹⁴ Б.п. Продажа елок на рынках Москвы // Правда. 1935. № 357 (6603). 28 дек. С. 3.

¹⁵ Марьягин Г.А. Постышев. М., 1965. С. 278.

¹⁶ «Служить Родине приходится костью...»: Дневник Н.В. Устрялова 1935—1937 гг. // Источники. 1998. № 5—6. С. 28.

¹⁷ Елка: Сб. статей о проведении елки / Под ред. Е.А. Флериной и С.С. Базыкина. М., 1936. С. 9.

¹⁸ Жан Жак и Руссо. Справочный стол // Крокодил. 1939. № 1. С. 15.

¹⁹ Елка: Художественный материал для детей дошкольного возраста / Сост. М. Буш. М., 1940. С. 3.

²⁰ См. об этом: Чудакова М.О. Антихристианская мифология советского времени (по явление и закрепление в государственном и общественном быту красной пятиконечной звезды как символа нового мира) // Библия в культуре и искусстве. М., 1996. С. 336—338.

СКАЗКИ БРЯНСКОГО ПОДЕСЕНЬЯ

С конца 1980-х гг. этномузыкологи Российской Академии музыки им. Гнесиных ведут полевое обследование русских территорий бассейна р. Десны. СобираТЕЛЬСкая деятельность направлена на фиксацию образцов музыкального фольклора, однако в задачи экспедиции входит также выявление этнографического пространства, которое окружает традиционную музыкальную культуру. Таким образом в коллекции РАМ помимо многочисленных описаний обрядовых практик, заговоров, быличек, поверий, загадок и пр. оказались образцы народных сказок (*казок, анекдотов*) Брянщины, которые были записаны в Рогнединском, Клетнянском, Жирятинском и Почепском районах.

Были выявлены две обрядовые формы приуроченности сказок: в составе похоронного ритуала и как часть комплекса колядных практик. Традиция исполнения сказок на похоронах в некоторых местах (Жирятинский и Клетнянский р-ны) сохранилась и в наши дни, они звучат во время ночных бдений над покойником: «Я эта рассказывала, як начивали у Сашки», «ночью рассказывают, як сидять у пакойника». Можно предположить, что репертуар сказок, приуроченных к похоронному обряду, не был случайным. Сюжеты записанных текстов либо включают естественные в контексте похоронного ритуала мотивы посещения того света (как в сказке про Ивана Бездольного), либо разрабатывают эротическую тематику, которая связывает данные сказки с комплексом действий смеховой направленности. К числу последних относятся «шутки» над покойником, совершавшиеся во время ночных сидений с целью оберега («чтобы не бояться»), — его шевелили, поднимали руки, ноги.

Календарная приуроченность сказок поддерживалась в живой практике примерно до 1950-х гг., упоминания об их исполнении на вечерних собраниях в *коляды* зафиксированы во многих районах брянского Подесенья. Колядные собрания были здесь регламентированы как по составу участников, так и по набору традиционных действий и фольклорному репертуару. Молодежь собиралась на *игрищах*, где танцевали под гармонию, играли в игры, водили *карагоды*. «Две недели

Каляд. Як день — работают вси, а вечер — эта уже Святыи вечер. А день — работают: и прядуть, и вышивают, и ткуть, всё делают. А вечер — уже всё слаживают и пошли на вечеринку в чью хату. Па хатах гуляли. Наприме́рна, я девка — сёння у мяне, завтра, девка там во, — туда. Всё па хатах. Па вочереди. Гармошки, танцы, песни и всё. Маладэ́ж гуляить, а каторыи старшие — идуть жа паглядеть. Вси в ету хату як набы́ютца, дак там негде капахну́тца: хто на лавки становитца. Па етых лавках как папаста́нуть, на по́лаг. Каждая ж любуетца: як яе дитёнак, ти хара́шно, ти пло́ха. Зиркають, пака маладэ́ж пайдёт. И яны тады дамой вси пайдуть» (с. Красная Слободка Почепского р-на).

В отдельных хатах *гуляли* женатые мужчины (*деды*), которые проводили праздничные вечера за азартными играми («в карты гуляли, в домино гуляли») на деньги. Широко практиковался обычай спорить за жен («заклада́цца на баб»): «Ба́тька играл и сказал, што мая бабка у решете патанцу́ить. Залажи́лися и пришли в ету хату му́щины, што залажи́лися. И гаворить: "Танцу́й". А ни патанцуишь, он приде́ть, как вдасть тебе, дак ты и не вздумайшь. И танцевала в решете. Не захатела бою и патанцевала матка. Патопала, руками памахала, па́ухала-па́ухала да и всё. Там у их всё было: и водка была, и истории были, и заклады́валися на баб» (с. Дмитрово Почепского р-на).

Сказки же рассказывали на собраниях, куда сходились замужние женщины с детьми и старики. Сказочные сюжеты перемежались бытовыми рассказами и историями из реальной жизни. «У нас па́целай хате было баб. Песни пели, гуляли, и с детьми гуляли. Як раньше вон жили, старыи бабки рассказывали. Кто як жил раньше, рассказывали: як хара́шо з мужиком адна живеть, а другая гврить — мене збивал, мене свякрова пло́ха делала... Я, на́пример, ищё маладая была тады, а Дабрячиха, и Сухавыха, и Ганька — вси папрі́дуть. Им уже па ши́исят гадов, а яны ка мне ходють гулять. Сидять, пагуляють часы два, идуть тады дамой спатъ» (с. Дмитрово Почепского р-на). «На Свя́тках ничаго же ве́чером не делали, святой ве́чер, ну и саби-

ралися на игри́ща. Тагда же саби́ралися: девки сидять и ба́бье, хата будить полная. В хатах к каму-нибу́дь папрі́дуть и полная хата. А тады сказки, му́щина адін у нас рассказывал и же́нщина. Вот, бывало, сидим ночь, сказки слушаем. И стра́шные, и пра ве́дьм, и где ана то́лька и брала, уся́кия сказки рассказывала. Старухи сказки рассказывають нам, а мы сидим, развесивши грибы, слушаем, а старухи же рассказывали сказки. И старики, да. Вот, в аднэй хате у нас адін му́щина крепка рассказывал. Где он их брал?! Ну, тада вся маладэ́ж саби́ралась: "Дядя Ко́ль, расскажи нам сказки". И сказки будить рассказывать нам и пра ве́дьм, и где он их брал. И слушаем, бывало, ночь, пока он сказки порасскажет. Петухи закричали, мы пайдём. А ба́бы же с детьми. И дети будуть игратца бегать, а ка́кий на руках засне́ть, если ма́ленький. И всё равно будуть сидеть бала́нду травить» (с. Мора́чьево Жирятинского р-на). «Мой ба́тька рассказывал [сказки], я знаю, у Каляды, то́лька у Каляды. Детвара ета и старики. И яны детям етым ка́зки мелють, а мы уже слушаем. А што, пайдеть узрослая девка ка́зки их слу́хатъ? На чо́рта им стрика́м ё́тымы! Ужо вот та́кия, як мы, па́бягим. Мой, на́пример, дед там, ти ба́тька, дру́гога, са́бяретца целая хата. Печка то́нитца. Кругом печки па́паса́дим и слушаем» (с. Красная Слободка Почепского р-на). «У Де́мьяновны пять было и нас пять. Са́бяре́мся. А по́лаг ба́льший был. Па́паса́дим уси, а яна как рассказывала сказки! Щас та́ких сказа́к нима! На Каляды рассказывали» (с. Зеленая Роща Почепского р-на).

1. «Пра Ивана Бяздольнага»

Вот жила мать и с сыном, с Иваном. Яго звали Бяздольный Иван. Ну, што. Жили яны вдвух бедна-прибедна, печа́га было ни есть, неча́га было ни пить. А хазя́йства у их было: як у мяне каза, а у их кабы́ла лы́сая. Ну, што. Думал-думал е́тый Иван, што на́да делатъ: «Ни ку́сть, ни глыть. Па́еду пахатъ». Па́ехал пахатъ. Ну, па́хал-па́хал, сев атды́хну́ть. Кабы́лу ету у ла́щину спрыва́дил па́есть. Так. Ну, а ма́тка ж да́лжна прине́сть за́втрак. Ну, вот. Пу́стив ё́н её в ла́щину, ту кабы́лку,

сам сев, вадицы напився. Есть же хочить, есть нечага.

Вот идуть три мужики па полю. А ета ишов Пятро и Павел, и сам Гасподь. Во ета сёняшний день ета сказка. Ну, падходить к яму да и гаворить. Не, сперва яны зайшли да и к багатыму. Там было работников багата. И гаворить: «Дайта мне вадицы напйтца». А яны и гаворють: «Вот склади нам пять коп, тады дадим вады напйтца». Ну, и яны пастаяли-пастаяли, пашли. Падходють да Ивана да Бяздольнага и гаворють: «Мужик, дай нам папйт вадицы, пажалуста». А ён атвичаить: «Сичас, — гаварить. — Вон мать мая нясёт завтрыкат, дак я вам дам и вадицы напйтца и пазавтрыкат са мною». Ну, матка эта яму принесла грибов жиденьких у махотке (раньше были махотки етые, ну, кирпичные). Ну, сели яны, ядуть етые грибки, всё и полная етая махотачка. И паедали и яны, и Иван Бяздольный, и матка, и грибы матка назад панясла, полную ету махотку. Ну, пашли яны, папли еты, паспасибкали Пятро и Павел и сам Гасподь. Наустречу к им волк. И выить: «У-у-у». «Што ты, волца, выишь?» — сам Гасподь гаворить. «Госпади, я есть хочу». А ён и гаворить: «Иди. Там у лашине, — гаварить, — кабыла ёсть. Ходить, з лысинкаю кабылка ета. Иди, яе зьешь». Пятро и Павел гаварить: «Госпади, ну ён же нам и паест дал, и вады напйтца, и Вы яму такая делаете зло?» — «Так надо, — атвичаить ён, — так надо, патаму шта ён — Иван Бяздольный». Ну, ладна. Пашли еты Пятро и Павел, аткарались ат Госпада и гаворять: «Замажь сваей кабылке лысинку, а то волк и зьест». Ну, ён замазал каланйцей, што калёсы мажут, дёттем еты, штоб яна была чёрная. Ну, апять пахадил етый волк, пахадил: нема кабылки лысыя. Апять забег им наперед да апять выить. А Гасподь и гаворить: «Иди, я табе сказал, кабылу зьешь. Яна, — гаварить, — замазана лысина ета дёттем». Ну, што, волк пашёл етай. Иван-та и лёг атдыхнуть. Волк етай взял зьел кабылу. Ну, зьел кабылу. Падымаецца Иван етый Бяздольный. Ну, што ж делать? Тяперь уже и сувсим некуда ничога: ни зарабить, ни пахать, ничога ни есть, хоть умирай. Так он и гаварить: «Мам, пайду я в белый свет. Если найду што-нибудь, правянт, я тады и тябе заберу». Ну, што ж, матка плакала-плакала, пашёл Иван етый.

Ишёл-ишёл етый Иван, ишёл-ишёл. И вот тамачки жнуть у багатага жита. И ён и просить: «Дайта мне вадицы папйт». А яны гаварить: «Вот клади стольки-та коп (ну, там дали уже яму норму)». Ён клал-клал снопы еты, насил-насил. До захода, мол, сонца. И не даклал адну копу, и не дал багач яму вады напйтца. Ну, что, Иван етый заплакал да и пашёл. Шёл и шёл, и шёл, и шёл, даходить: вот дашить мужик на кани. Папахал, значить, и сеить гарох. Сеить гарох. И прайшов етый уже Иван. У етага деда увслед идеть багатый и сабирая гарох у яго. Ён тады: «Ну-ка, мне вады, — гаварить, — не дал. А бедняк ходить, ён гарох етыт падбираить за им вслед». Ну, ладна, пашёл...

А за Иисусом Христом ганялися явреи: убить яго. Встричаютьца з естым Иваном да и гаворять: «Ты не видел вот таких-та и таких-та, три ишло?» Ён гаварить: «Ви-деа, ишли. Во, дядька етый, значить, гарох сеил». А ён ужо, етый гарох, взайшёл и цвितеть. А йны гаварять: «Што ты, балда, гаворишь. Это ж, — гаварять, — када ён сеил, ты бачил. А ён вже гарох цвितеть!» А таво ж йны не знают, што это ж Гасподь же это дал так.

Ну, ишёл-ишёл Иван етый, ну, дайшёл. Дайшёл: возеро. А в етом возери явор, што едят. «Ну, — гаварить, — тяперь я атживусь, пайду дальше». Напився вады в озери, нарвал етага явору, падьел явару. Вот в палдни летять три вуточки. Сели на бирягу, разделись: а девицы-красавицы такие, што Боже мой з етых вуток. Ну, ён так и гаворить сам сабе: «Ну, я шичас, — гаваря, — украду адной плаття и прадам яго, и хоть я паедаю за эта плаття». Ну, яны пакупались, вуточки етые, накупались в озери, вышли на берег. Две наделися, а треття стаить голая: адёжи нема. И вуточки етые две палятели, а ета стаить да и гаворить: «Хто маё адёжу взял: если старше мяне — будить брат, а если равесник мне — мужем будить». Ён думал-думал-думал: «Не, атдам плаття ета». Атдал ета плаття ёй. Она наделася. «Ну, тяперь, — гаворить, — пайдём са мною. Ты мне равняк, будешь мужем маим». Ён не бачил: када йны шли, куды йны шли, а ачугил-ся на небесах Иван етый Бяздольный.

Ну, пришли йны туды уже в комнату. Ужо матка это была месичка, а батька сонцем девок етых. Выходить и гаворить: «Фу, русь кость пахнуть. Кто у вас?» А

яны яго в сундук етый в чугунный сховали: што прйдеть же сонце, будить захадить, прйдеть, испакеть яго. Ён тады: «Вымайта, кто такой ёсть, — гаварить, — у вас тут. А то, — гаварить, — ён щас кончитца». Вытягнули: ён чуть живой, етый Иван, уже ён яго запарил у етом. «Ладно, раз такая дело пылучилася, значить, будишь мужик етай ужо дачкё». И вот яны яго пагастили: гастил ён там няделю. А ён же не знает, что это за такая. Тот приходить да и гаворить: «Вот усюдах хади-гляди, усюдах, а во в ета вакно в средняя ни гляди. Ни Божа спаси, ни гляди, штоб ты сюды ни глянул». Хадил ён, хадил. «Што же зы хазяиш, што я ни пагляжу в ета вакно. — Адин хаджу, нявесты нема, матки нема». Ну, падыйшёл, в ета вакно глядь, а там яму атраженья: етый дядька пашеть, гарох сеить, а багатый сабираить. Ён ня вытерпил: «Ах, я же шёл, дак багач же сабирал. Так ён и сделал кола бедных». Так ён атарвал кирпичину из подакопника и хател етага убить багача, что гарох сабираить. Як кинул ету кирпичину! Во и бягить: «Ой, што ж ты наделал?! Ой, што ж ты, — гаварить, — наделал мне?! Ты ж ни знаишь, иде ты! Ты ж на небесах! Ты ж, — гаварить, — щас наделал то, што палавину мира атбил градом». Ну, што...

Ну, атправили яны их: нявесту и с Иваном Бяздольным. А тольки ён сказал:

«Тяперь уже вы прийдита и к сваей матке за дубовый стол». Ну, пришли йпы там, ти ехали, ти ишли. Пришли. Матка уже сядить, на столе там питяннё, едяннё, всё у яе. Ну, пришли: «Ну, мам, во, привёл сабе нявесту». Ну, матка ета Богу помалилася ж. Як раньше это ж в Бога веровали. Ну, и ладна. А девка красивая, хорошая. А дядька у яго был, багач был. Ну, живут яны няделю, живут две. Аткуль у их што бяретца, яны даже и не знают. Вот завидна етому дядьке стала, што ён стал жить багачей дядьки. Ну, што ж. И давай гаварить сваиму слуге: «Давай пазавём и нашьём яго на неба, штоб ён нам принёс ат Бога письмо и з залатыми буквы. Тады мы паверим, што ён... Будя с жёнкой жить». Ну, пашёл.

Приходить дамой, зажурился. Йна: «Што ты, Ванюшка, журился?» — «Да, — гаварить, — пасылають на неба, штоб я ат Бога принёс им письмо, залатыми

буквамы написано». — «Хм, ни гарюй. На клубочек тебе». Ён клубочек етый у руки. Ён и не бачил, када ён ишёл, ти ехал, ти лятел. Приехал. Етый самый батька и гаворить: «Ну, што ты, — гаварить, — Ванюшка, пришёл?» — «Да вот такая и такая дело: дядька мяне изживаить и с свету, што я живу и с хазяйкою. Хоча хазяйку атабратъ». Так ён сел, етый батька, написал яму письмо залатыми буквамы. «Иди». Пашёл ён. Ти шёл, ти ехал. Принобить етаму дядьке письмо. Што деватца? Никуда ни денешся: принёс, выполнил у яго.

Ну, вот тады ж тоже завидки бяруть, что надо бы яго сбыть, племянника етага беднага, нищастнага. Ладна. Пасылаить, и вот што тяперь ужо: «Иди у лес. И у лесе там пад калодаю вядьмедь ляжить, сивый-пресивый. И привяди яго сюда». Ну, што, апяць пришёл, апяць горя ж Ивану етаму. Ёна апяць, жёнка ета гаворить: «Ня бойсь, — гаварить, — на клубочек и валай. Это, — гаворить, — мой дедушка-то, вядьмедь. Тольки, як дай-деш, дак сразу скажи: здрастуй, дедушка». Ну, ён, Иван етый, дайшёл да етага вядьмеда, як падыйшёл, дак: «Здрастуй, дедушка». — «А-а-а, здоров-здоров, уну-чик, я тебе ждал и, — гврить, — паглядывал, што ты скоро прийдеш. Ну, што ж такая?» — «Да так и так, — гаварить, — дядька во мой багач дак пасылая, штоб мяне стрябить, куды-нибудь, штоб жён-ку забрать маю». — «А-а-а, пайдём. Павядеш туды, куды ён приказал. Пайдём». Ни даходять да етага двара у сяло, як рывкнул етый вядьмедь, так у яго первый этаж дома ж-жик и злятел. «Ой, — кричить, — ни нада, ни надо, ни вяди яго сюды, ни вяди». Так, етый мядьедед и гаворить: «Ладна, пайдём, я у тебе пагастю и пайдю. Я один пайдю, ты мяне ни праваджай». Так ён пришёл, пабыл. А ничога не занають жа: што это, с аткуль якая. Ну, ладна, пашёл етый вядьмедь.

Апяць Иван етый пажил-пажил. Апяць дядька пасылаить. Пасылаить ужо на тэй свет, штоб ат батьки ат етага ужо, ат дядькинага батьки принёс письмо: як ён таматки живеть. Ну, што, апяць пришёл, горя ж. «Иди, — гаварить баба, — иди». Клубочек дала яму, пашёл. «Тольки, — гаваря, — прийдеш, увыйдишь: на яго батьки будуть черти везть смалу у бочке. Так ты так скажи: тпру, стой. И яны, — гврить, — стануть». Ну, ён вый-

шёл: во и вязуть бочку смалы на ем и батажом яго пыряють етым гарячим. Кожа на ем висить кусками, на етом деду. Ён: «Тпру, стой». Яны становились: «Ну, што надо?» — «Вот такая и такая дела: штоб письмо написал батька яго сыну: што як яму тут — ти харашо, ти плоха». Да, это я забылася. «Пайдю, — гаварить, на тот свет тольки з дядькаю, один ни пайдю». Пришёл: «Тпру, стой. Натя майго, дайтя свайго». Ён так и сделал. Яны запрягли етага дядьку, черти з етай бочкай, погнали. Раз привязли, в другой паехали. «Вазьми ты мяне, пажалуста, племянничак!» — «Давайтя-давайтя ишче». Ну, ён уже з батькай з естым уже з яго пагаварил. Батька написал письмо, што у варотах, прийдеш, у мяне закопана бочка золата. Прийдите, и скажи дваряням, штоб ету бочку вырыли, золата ета выбрали и раздали бедникам. А тэй ссунувся там на том свете, дядька яго. Так ён пришёл, а дядька там астася на том свете. Так золата вытигнули, раздали бедным усим. Так-та и Иван астася Бяздолный з долею и жить-паживать и дабра наживать. И шчас живуть (*зап. в 1998 г. в с. Кульнево Жирятинского р-на от Е.Д. Загровиной, 1924 г.р.*).

2.

Жил такий, ну, палаумный мужик. Ну, и вот ён ишёл, значить, на поли, пахал и сеил пшаницу. Идет дедушка да и гаворить: «Што ты сеишь?» А ён ему атвичаить: «Хуи». Ну, ладна. «Ну, дай мне вадичу папить». — «Да вас тут багата будить хадить, вас вадою паить». Ну, дед етый пашёл-пашёл-пашёл. Ну, стала пшаница всходить. У людей пшаница всходить, каласитца, а у яго хуи во такая во растуць па всей плошсади. Что ж делать? Люди пшаницу жнуть, а ён тады и гаворить бабе свай: «Ладна, я ж так, — гаваря, — найду способ». Взял касу, пакасил-пакасил, на воз паклал, прадавать павёз. Едит. Ну, а тады ж барыни ж-та были. А была барыня там без мужика. Ён едит па сялу, кричить: «Па хуи, па хуи, па хуи!» А барыня пачула да на служанку грить: «Иди, папытай, штой-та ён прадасть?» Тая пабегла служанка, ён: «Хуи прадаю». Ну, яна прибегаить к барыне к етай и гаворить: «Стыдна сказать». — «Да гавари ж, мы ж увдвёх с тобой». Гаварить: «Хуи прадасть дядька тэй». —

«Иди спраси, сколько стоить». Ана пабегла: «Сколько стоить?» — «Сто рублей». Ёна взила, ввярнула, принесла барыне етай. Ну, барыня ета ужо пользовалась з естым без мужука уже, так во. Иди, скажи: «Як жа яго включать?» Ёна прибегайте: «А як яго?» — «Нихай скажить — но!, а када не работать ён ня будить, скажить — тпру!» Етак и сделала, принесла ета. Паехал ён, иде ужо ти прадавал, ти не прадавал ён там так.

И вот пришлось етай барыне ехать у гости: пригласили яе. Ну, павёз етай Иван, а яна забылася. Ета ужо в сундучку у яе прибрана дела ета. И забылась яму сказать, што ня нокай: с гары будить конь бечь, дак ня нокай. Ну, ён взял етый чемаданчик, сел и паехал. Дазежаить да гары да: «Но!» А конь етый пабег. А ён як выскочил с сундучка, да як стал дядьке етаму, ти кучару давать, как стал кучарю етаму давать, што убивал. Тады ён уже: «Ну, што делать?» А с гары. Кабыла была, дак ён уже с гары, уже ня можа: «Тпру, кабыла». Ён брык, всё. Ачухался ён, приехал. Барыня яго уже встричаить там у гостях. Што ж яна знайте, што... «Ну, што, як? Як ты даехал?» — «А так. Як ба ня ров да ни гара, дак ёб бы да самага двара» (*зап. в 1998 г. в с. Кульнево Жирятинского р-на от Е.Д. Загровиной, 1924 г.р. Локальный вариант одной из «Заветных сказок» Афанасьева; см.: Афанасьев А.Н. Русские заветные сказки. М.; Париж, 1992. С. 111—119, № XXI*).

3. «Казка пра Золнушку»

Жил купец и купчиха. Ни было у их детей. А кала дома стаяла кучерявая-кучерявая сасна, кала вакна. И вот купчиха ета у восень резала капусту. Крышила капусту и парезала палец. Пашла кровь. Ёна вышла к етай сасне и гаворить: «Ох, як бы я вайшла в хату, да радилась бы у мяне такая дочка кудрявая, як ета сасна, красивая красненькая, як ета кровь». Вайшла в хату. Радилась у ей такая девочка, и красивая, и кудрявая. Раскрасавица! Ну, вот. Туды-сюды, купчиха ета памёрла, и купец памёр. Атсталась ана сиратою. Не, купец не, а купчиха памёрла, ён атстался, купец. И узял сабе дру-гую жёнку. Вот ета жёнка над ей стала зругаватца. А красавица ж была нечими-рная. И у яе было свайх три дочери, у етай самай уже у мачехи. И вот, када

йна... Бывала ж купцы купцов сабирають на свадьбу. Вот сядога бал, у тябе свадьба, сабирають усих. И их на бал. А яе бедною, ана ж тоже взрослая ж уже... Насыпають у залу пшена и гаварять: «И пака мы с свадьбы, если ты ня выбяришь ета пшено, табе ня жить!» А ну-ка папробуй! Но ей Гасподь памагал. Йна атчинила дверцы и гаварить: «Птушечки-вирибьюшечки, налятитя ка мне, памагитя мне!» Налитять етые птушки, всё раскапають, павыберуть. Приедить — нема! Значить, всё, парядак. Ну, патом ишче раз завуть на свадьбу. А йна што? Када умёрла матка, насадили кала матки кала яе две вербачки. И када йна идеть и заходить к матке на кладбишша, падходить к етым вербачкам. А йна ж всё в карявым: яе надевали в заляноя, в грязная, штоб никаму не нравилася. А яна ж што цвятйна. А штоб в ей дочки красивые были... Падходить и на адну вербачку гаворить: «Вербачка, стряхнись, скалыхнись. Апсыпь меня золотым и сирябром». Йна як трухнётца, вся сияить в дасканальности. И зайчика сирябристага ей даеть, и йна едит на етый бал, йде яны. Вот адин раз приехала на етый бал. А вси ж купцы, сыны, вси як глянули на яе, вси за ёю. Бросили етых всих девак: принцеса приехала! Ох, што ты! Бегают кругом яе. И вот и танцевать з ёй, и всё. А йна всё паглидаить, штоб ни празевать, када яны будут ехать: што ж бы ни бачили, штоб ана папала дамой вперёд их.

И вот што ж. Йна взила, паехала на зайчику, йны за ёй вслед, етые все ребята. А де ж? Ана на зайчику пырх! и паехала. Йны бегли-бегли, атстали. Яна приезжаить всё знов к вербачке к етай, к матке, гаварить: «Вербачка, стряхнись, скалыхнись. Вазьми сваё золата и сирябро тож». Вербачка стряхнулася, скалыхнулася, ана атсталася такая грязная, як и была. И вот йна пришла дамой. Яны приезжають с-из балу: «Ой, Золнушка, если б ты пасматрела, какая сядога у нас была принцеса на свадьбе! Ой, сияла вся! Всея народ за ей бегал!» А йна: «Ох, харашо, што вы пасматрели. Як

бы и я. А я ж во ни видела. Што мне?» Яны знов: «А, щце ты, дура грязная, пайдешь туды!» — «А вазьмитя, — йна нарачита их падманиваить. — Ну вазьмитя вы мяне!» — «Ну, куда тябе, такую грязнулю брать? Ни нада ты нам!»

Ну, сваих дачок знов нарядила, як ей хателася, и паехали вси на свадьбу: три девки и самы удвох, впятёх. А йна знов атсталася. Ну, йна ей затеяла там картошек сколько-та намыть: «Ни намыишь эту картошку, ни убярешь — табе ня жить!» Ну, йны только паехали, ана щас скарей намыла, всё пападелала. К магильнику к етаму, на зайца на етага села. Вербачка ета стряхнулася, скалыхнулася, апсыпала яе золотам, сирябром. И палятела на свадьбу на ету. Приезжаить. Абратна все за ёю — принцеса приехала! Вот аны бегали-бегали за ёю, бегали. И вот адин уже так уняхался купец за ёю, што ни мог глаз атарвать. Куды ни йна, туды и ён за ёй. И вот патом што. Ехала йна, ехала. Йны взяли, пагадали, иде йна едит, па какой трапинки, налили смалы на тую стёжку. Смалы налили, а йна ехала-ехала, ды як йна так абаранилася и с зайчика нагою топ! А рвала-рвала тухаль, а ни атарветь. А рвала-рвала тухаль, а ни атарветь ат смалы ат етай. А тады скинула етый тухаль и бегака с адным тухлем, штоб не папали йны яе. Прибег-

ла дамой, да кладбишша. Да кладбишша прибегла и знов: «Вербачка, стряхнись, скалахнись. Вазьми сваё золата и сирябро». Эта ей ни вербачка стряхавала — матка яе! Вот ана стряхнулася, скалыхнулася. А йна етый тухаль, с адным тухлем пад паху и дамой. Прибегла дамой, схавала в сваю тую грязную пастель етый тухаль и сядить.

А йны уже ж решили, етые купцы, итить. Куды ня йтить, вси деревни прайтить. Куды б ты ня йшёл, куды ня ехал, а штоб найтить ету девку, иде йна. Вот приехали и папали к им в хату. А йны щас на вылуп, етые девки — а мы во! А йна сядить на полку, в грязным в етым ва всё. А сама же як цвет, только грязи на ей надето. Йны глядели-глядели, гаврть: «А мы во с туфелькам: тая де-вушка туфель патеряла». — «А иде ж у вас тый туфель?» — пытаются етые уже девки. «А вот он!» — выняють етый тухаль. Оны глядят, а йна сядить на полку и гаварить: «У мяне и другий такой ёсть». Яны як глянули: правда, такой тухаль, як эта, ёсть. Так аны яе и узали с етага игу. Стали жить и паживать, и дабра даживать (зап. в 2001 г. в с. Красная Слободка Почепского р-на от А.В. Высоцкой, 1926 г.р., урож. д. Муравка Краснослободской с/а. Локальный вариант общеевропейской сказки о Золушке).



Рассказчица сказок Александра Васильевна Высоцкая, 1926 г.р. (в центре); с. Красная Слободка Почепского р-на Брянской обл. 2001 г. Фото Л.М. Винарчик, И.А. Никитиной

4. «Казка пра Иваньку»

Жил дед и баба. Был у их Иванька-сыннок. И вот ён всё лавил рыбку и гаварить: «Пап, сдедай мне чилначок, я пайду рыбку лавить». Ён ему сдедал чилначок, ён и пайшёл в речку лавить рыбку. Лавил-лавил, уже позновато. Матка и гаварить: «Нада Ваньке абед атнесть. И рыбку забрать». — «Ну, няси». Яна яму налили, што йна там налили, панисла яму есть. Падыйшла к берегу, кричить:

Иванька-сыннок,
Падплыви к биряжку,
Табе кашка в гаршкú,
Кашка маслиная,
Ложка красниная.

Ён падплыл к биряжку, цап-цап паел. Ён ей рыбу атдал. Яна дамой, а ён знов у речку. Ну, и абратна. Стал вечер. Вечарсет. «Нада ж Ваньке атнесть вячерю». — «Ну, пяси». Йна там абратна што уже яна яму сабрала: беднасть была. Сабрала, панисла, абратна кликайт кала речки:

Иванька-сыннок,
Падплыви к биряжку,
Табе кашка в гаршкú,
Кашка маслиная,
Ложка красниная.

Ён падплыл к биряжку, кашку ету цап-цап паел. И знов у речку, а яна панисла ету рыбку. А рядом да ведьма прислухалась, што иде Иванька, и што и ловить, и як. Вот йна што: прислухалась, што Иванька етый у речки, и назавтрега падбигаит к речки:

Ванька-сыннок,
Падплыви к биряжку,
Табе кашка в гаршкú,
Кашка маслиная,
Ложка красниная.

«Иди-иди, вядьмища-дурища. Это ни маей мамки галасок. Не-не-не, иди». Ну, йна думайт: «Што ж делать? Ни падмапишь так. Пайду я к кавалю, нихай падкует галасок, як у Ванькиной матки». Вот, пашла. И пашла ета ведьма к кавалю. Падкавал ён голыс ёй. Яна пришла к берегу, точна як матка закричала:

Иванька-сыннок,
Падплыви к биряжку,
Табе кашка в гаршкú,
Кашка маслиная,
Ложка красниная.

Ён, падплыл, а йна цап у мяшок Ваньку етага и пуволакля. Нисла-нисла, нисла-нисла. Як захателось ей на двор пабольшому, йна яго паставила у мяшок. А ён мяшок етый разарвал вылез, пака йна на двор схадила. А кирпичей туды наклал, в етый мяшок, и сам у речку утёк.

Ну, прибег у речку знов. А йна падымайт: «Ух, Ванька, який ты тяжёлый стал!» А эта ж кирпичи! Припёрла двору и свам и кажеть: «Ну, давайтя Ваньку жарить! Завитя гостей!» У печь хатели яго, сжарить! Вот, расклали агонь у печи, вваклали етый мяшок с кирпичом. Як сыпанули. «Ну. Иде твой Ванька?» — «Да во ён!» Внясла, трук! — а там адны кирпичи. «О-о-о! Эта ж ён мяне абманул! Нука ж ты! Ага, падажди, пайду абратна кликать».

Пашла абратна кликать. Пашла кликать — абратна папался, абратна у мяшок у етый. Ну, ладна, принесла и гаварить: «Ну, тяперь уже, хоть и на двор захачу — ни сяду, панясу да дому». Принесла да дому, паставила етый мяшок. Стали Ваньку етага вытрушивать, вытрусили Ваньку из мешка. Уже жар разгарелся, йна раскатила на падú етый у печи агонь, штоб быстра сжарился. И начала: «Хади-ка, Ванька, на лапатку». Раньше хлеб пякли на лапатах во: на листу паложать, накачают буханку хлеба и в печь. Йна и кажеть: «Ванька, садись-ка на лапатку». А ён гаварить: «Я дак ня умею, сядь-ка ты. Я пагляжу, як ты садишься, тады я». Яна толька села, а ён яе шварáх у печь. Так яна и сжарилась сама, ведьма ета.

А ён куды? Куды детца? Идутъ уже гости. Яму диватца некуды. Кала двара стоял здоровый высокий дуб. Ён на тэй дуб. Шарах! — увскачил на тэй дуб и забрался на самую вярхушку, наверх, во на верх на самый. Сядить, а йны идуть. А и выняли ету самую ведьму, паразрезали. На сталах мяса! Панапились, панаелись, выходят из комнаты з етай, де жрали и пяют песни. «Ой, Ванькина-га мяса наелись!» А ён сядить на дубу и, дурак, надо ж было ужо молчать, а ён: «Эх, это ж вы Алёнкинага мяса нажрались, а ни майго!» Ведьму звали Алёнка! Як стали яны, як ацапили етый дуб, як стали грызть зубамы етый дуб! А Божамой! А бачить, што уже всё, дагрызають, тока злятеть Ваньке етаму. Ой, што делать? Литять гуси. Ён: «Гусачки, серенькия, беленькия, киньтя мне па пярю: я з вамы палячу!» Яны яму па пярю кинули, и улятел. Так яны и атстались ни при чём таргавать кирпичом (згл. в 2001 г. в с. Красная Слободка Почепского р-на от А.В. Высоцкой, 1926 г.р., урож. д. Муравка Краснослободской с/а).

Публикация Л.М. ВИНАРЧИК,
И.А. НИКИТИНОЙ (Москва)

Работа выполнена по проекту РГНФ
№ 01-04-18021е

Д. КЛИМОВА

СКАЗКА- «СТРАШИЛКА» КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Работая над словарной статьей об ита-льянской сказке-«страшилке» «Caterinella» для Международной энциклопедии сказок¹, известная фольклористка Марианн Румпф обратила внимание на этнографическую подоплеку этого сказочного сюжета, типологически близкого «Красной шапочке» (чеш. «Červená Karkulka»). Завязка сказки — задача, которую должна выполнить Катеринелла: отнести колдунье (или какому-то другому волшебному существу) в качестве благодарности за одолженную сковороду лакомство — печенье *fritelle*² с вином. При этом, однако, девушка-лакомка все съедает и выпивает сама, заменяя гостинцы звериным (конским или ослиным) пометом. Проступок карается жестокой смертью героини: ее разрывают на части.

Это суровое наказание показывает нам, что несоблюдение установившихся норм поведения считалось в обществе тяжелой провинностью. В этом смысле нашу сказку можно считать нравоучительной, а проступок девушки оказывается гораздо более серьезным, чем это может показаться на первый взгляд.

Сказка «Caterinella» имеет в фольклоре многочисленные аналогии. Осходных приключениях рассказывается сразу в нескольких независимых типах сказочных сюжетов. Общей чертой этих сказок можно считать их связь с повседневным опытом. Этим же, вероятно, объясняются и различия в деталях: отдельные редакции сказок представлены в международной системе Аарне—Томпсона под тремя разными числовыми индексами (333A, B; 431; 480)³. Еще одна общая черта всей группы сказок — смерть героини, которой она расплачивается за свой, казалось бы, совершенно незначительный проступок, и поистине натуралистическая жестокость в описании гибели девушки.

ДАГМАР КЛИМОВА, профессор (Прага)

Из этого круга сказок у нас наиболее известна русская сказка «Василиса»⁴, перевод которой и поныне перепечатывается в популярных сказочных сборниках. Ей было посвящено отдельное исследование Й. Поливки⁵, на которое В. Тилле опирался при составлении каталога чешских сказок⁶: в одну группу были объединены 5 текстов, обнаруживающих значительное сходство с русской версией⁷. Главная особенность сказки «Василиса» у Афанасьева — это отсутствующий в других вариантах мотив куклы-помощницы, которую девочке дарит перед смертью мать. Мотив помощи матери-покойницы своему осиротевшему ребенку достаточно распространен: вспомним хотя бы сказку о Золушке. Некоторые общие аллюзии на этот мотив выделяются и в другой группе родственного сказочного материала: Тилле обобщил его в подтипе «Добрая и злая девушка» и назвал «Помощники» («Охранники»)». В остальном же сюжет «Василисы» развивается по вполне обычной канве, характерной для многих восточноевропейских и малоазиатских текстов⁸: девушку посылают за огнем, потухшим (или преднамеренно погашенным) в доме, что вызывает в памяти образ относительно давних времен: дом с открытым очагом, огонь в котором поддерживали в течение длительного времени. Этот мотив — задача вернуться домой с огнем — и является, по-видимому, основным в данной сказке. В качестве же вступительного мотива в близких по содержанию текстах выступают и некоторые другие сюжетные комбинации, каждая из которых отражает некоторую общепринятую модель поведения в обществе.

Среди причин, по которым девушка должна отправиться в дом, где ей грозит опасность, может выступать, например, необходимость навестить вышедшую замуж и переехавшую жить на новое место сестру; пойти на угощение к крестной или же исполнить собственное обещание, необдуманно данное старухе, позвавшей ее в гости. В отдельном случае (сказка из подборки братьев Гримм о госпоже Труде¹⁰) девушка поддается собственному любопытству и идет в дом, где происходят непонятные вещи, о которых она наслышана. Девушка отправляется туда вопреки категорическому запрету родителей, и в этом случае слушатели воспринимают ее жестокий конец как расплату-нака-

зание за легкомыслие, своеобразие и непослушание.

Обязанность время от времени посетить у родных — о чем сказочные тексты лишь упоминают, не вдаваясь в подробности — и в самом деле относилась к одному из основных правил общественного поведения членов деревенской коммуны.

Особую группу среди рассматриваемых сюжетов образуют тексты, которые В. Тилле объединил — в рамках подтипа о хорошей и плохой девушках — в группу «Помощники». Всего он включил сюда 9 текстов (главным образом из Моравии), в том числе и валашский текст из своей собственной подборки¹¹. Основное их отличие от других родственных текстов состоит прежде всего в выборе иной начальной ситуации: девушка никуда не уходит (как это было в сказках «Caterinella» и «Василиса»), но чудище само приходит к ее дому.

В этой ситуации девушка впервые остается дома одна и потому не может не испытывать страх. Она забирает к себе на ночь кошку и собаку — единственных живых существ, оставшихся с ней в доме. Почему девушка остается в доме одна? В большинстве сказок все домашние уходят на свадьбу, в трех случаях — к кому-то в гости, в одном — на базар, а в чешской версии из Чаславска вся семья уходит совершать паломничество.

Общим для всех текстов, составляющих тип «Помощники», является и мотив практически не исполнимой задачи, мешающей чудовищу проникнуть в дом, — наносить воду решетом (в сказках фигурируют также дырявая корзина и лубочное сито с большими отверстиями). Валашский вариант сказки Тилле обогатил данный мотив одной очаровательной подробностью: когда чудище пытается выполнить задачу, пролетающие над деревней вороны кричат ему: «Ладонью, ладонью!» — советуя прикрыть ладонью дно решета и тем самым остановить утечку воды. Мотив «наносить воду в решете» отсутствует в тех сказочных версиях, где действия чудища — в соответствии с другим хорошо известным сказочным принципом — строго ограничены во времени: у него есть только час (от полуночи до часу ночи, реже — от одиннадцати вечера до полуночи). Зато мотив «наносить воду решетом» встречается в одном

тематически родственном польском тексте¹².

Характерная особенность отдельных мотивов состоит в том, что они часто начинали бытовать в устных преданиях независимо от исходного, первоначального сюжета, частью которого являлись. Это, к примеру, так до конца и не понятный к настоящему времени мотив появления конской головы, зафиксированный в разных типах народных преданий в Словакии, на Украине и в Прибалтике.

Общим мотивом является также мотив испытания героини: падчерица делится едой с кошкой и собакой, а родная дочь съедает все вкусное сама, ничего не оставляя домашним животным. Таким образом, отношение человека к животным становится важным испытанием, в котором выявляются черты его характера. Это один из наиболее распространенных мотивов в нашем фольклоре; косвенным образом о его важности свидетельствует и тот факт, что отрывки сказки, содержащие диалог девушки с собакой и кошкой, имеют довольно разработанную, практически неизменную форму: они зарифмованы или организованы в особую ритмическую структуру и обнаруживают черты сходства в разных вариантах сказки.

В приложении публикуется версия сюжета «Помощники» — сказка о Каченке и Аничке, записанная автором в с. Яворник (область Горняцко, Моравия) 18.06.1957 от 33-летней Беты Псиковой. Это типичный деревенский рассказ, исполнявшийся во время зимних бесед за работами — супрядками и шипанием пера. Именно в связи с воспоминаниями о вечерних зимних посиделках в маленьком домике Беты Псиковой в Копанках наша информантка и рассказала эту сказку. Она припомнила конкретный случай, когда женщины, сошедшиеся щипать перо, были сильно напуганы появлением высокого стройного парня в белом одеянии. Войдя в избу, он произвел на собравшихся тем большее впечатление, что на голову его была надета вырезанная из тыквы «голова скелета». В дом он вошел согнувшись, а посреди избы неожиданно выпрямился во весь рост, достав рукой едва ли не до бревенчатого потолка относительно невысокой горницы.

В Яворнике, как и в других населенных пунктах Горняцко, рассказываются и другие сказки-«страшилки». Вспом-

ним в этой связи хотя бы сюжет «Ленора» — о том, как варится в черепа каша для заблудившегося жениха: о том, что он погиб и, следовательно, прийти должен будет из потустороннего мира, бедная девушка еще не знает. Да и рассказов о случаях, подобных упомянутому выше, когда ряженные обходили деревню или село и намеренно пугали трусливых людей, в устной традиции в свое время ходило немало. Однако это уже тема отдельного исследования.

Сказка о Каченке и Аничке

Жили-были родители, и было у них две дочери. Одна родная дочь, а другая падчерица. Ну и должны они были идти на свадьбу, и мать сказала, что уж скорее родная дочь пойдет. Но все равно сказала им вымыть головы, чтобы пошла та, у которой волосы высохнут быстрее.

Ну а падчерица должна была убирать во дворе, а родная дочь села головой к печи, чтобы волосы высохли быстрее. А неродная дочь, падчерица, все бегала по двору и убирала, так волосы у нее на солнце и высохли быстрее, чем у родной дочери, у печки. Но все равно мать сказала, что на свадьбу она не пойдет, что пойдет родная дочь.

Отправились они на свадьбу, а падчерицу оставили все прибрать дома, так и наступил вечер. Она к этому времени все прибрала, села ужинать, а как пришли кошка с собакой, так и накормила их.

Легла она спать, но к полуночи кто-то постучал в окно, чтобы девушка отворила.

Ну а она не открывает. Услышала стук и попросила: «Кошечка, собачка, посоветуйте, что мне делать!»

А те отвечают: «Не открывай, пока не принесет тебе чудище мерку золота».

Ну она и говорит: «Не открою, пока не принесешь мне мерку золота».

Принесло ей чудище мерку золота и снова в окно стучит. Говорит: «Вот тебе мерка золота, так поди же отвори мне!»

Испугалась девушка и снова просит: «Кошечка, собачка, посоветуйте, что мне делать!»

Кошка и собака в ответ: «Не открывай, пока не принесет тебе чудище мерку серебра».

Ну она и говорит: «Не открою, пока не принесешь мне мерку серебра».

Принесло чудище серебро и снова стучит, чтобы девушка отворила.

Девушка говорит: «Не открою». И снова кошку с собакой просит: «Кошечка, собачка, посоветуйте, что мне делать!»

Кошка с собакой говорят: «Не открывай, пока не приведет тебе чудище полный двор скота».

Привело чудище скот во двор и говорит: «Вот и полный двор скота тебе».

Тогда кошка с собакой сказали девушке не открывать, пока чудище весь этот скот не напоит водой, которую пусть в решете натаскает.

Чудище стало воду носить, но вода то из решета вытекает, а утром запел петух, так чудище и исчезло. Девушке ничего не стало, а золото, серебро и полный двор скота у нее остались. И когда мать вернулась, так она этим всем похвалилась, да и рассказала, как дело было. Ну и на следующий день решили, что теперь падчерица пойдет на свадьбу, а родная дочь дома останется.

Ну и ушла она на свадьбу, падчерица, а родная дочь дома осталась. Прибралась, поела, а кошке с собакой ничего и не дала.

А тут и пришло чудище, стало стучать. Она говорит: «Кошечка, собачка, посоветуйте, что мне делать!»

Кошка с собакой ей отвечают: «Ты сама ела, сама пила, так сама себе и советуй!»

Тут она вспомнила, что падчерица рассказывала про золото. И говорит: «Принеси мне золота!» Принесло ей чудище золота и снова стучит. Она снова просит: «Кошечка, собачка, посоветуйте, что мне делать!»

Они ей снова говорят: «Ты сама ела, сама пила, так сама себе и советуй!»

Тут она вспомнила, что сестра ее получила серебро, и говорит чудищу принести ей серебра. Принесло чудище серебра и снова стучит. Девушка снова просит кошку с собакой, а они ей: «Ты сама ела, сама пила, так сама себе и советуй!»

Сказала она, чтобы чудище скота привело. Привело чудище скота и снова стучит, чтобы девушка отворила.

Так она и говорит, что не откроет, пока чудище скот не напоит. Да и забыла сказать, что напоить надо водой из решета.

Ну так поило и напоило чудище весь скот и снова стучит, чтобы девушка отворила. Уж ни о чем больше вспомнить

она не могла, так и отворила на стук.

И ввалилось в дом страшное чудовище, огромная такая голова лошадиная. Девушка и говорит: «Милая моя, какая у тебя голова большая!»

Чудище ей в ответ: «Говори, говори, только об одном не говори!»

«Милая моя, какие у тебя большие уши!»

«Говори, говори, только об одном не говори!»

«Милая моя, какие у тебя большие глаза!»

«Говори, говори, только об одном не говори!»

«Милая моя, какой у тебя большой рот!»

«Говори, говори, только об одном не говори!»

А потом говорит: «Милая моя, какие у тебя большие зубы!» Тут-то чудище и ам! Разорвало девушку на куски и развесило их по забору.

Ну а как мать со свадьбы возвращалась, так и говорит: «Вот доченька моя, все постирала да на забор сушить повесила!» А как дошла до дому, так и увидела, что это дочь ее была на куски разорвана, да куски на заборе и развешаны.

Примечания

¹ Enzyklopädie des Märchens. W. de Gruyter, 1979. T. II, S. 5. 1179—1182.

² Сорт масленичного сдобного печенья. — Прим. перев.

³ The Types of the Folktale. A classification and bibliography Anti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen / Translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1961 (Folklore Fellows Communications. V. 74, № 184).

⁴ См.: Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. М., 1957.

⁵ Polivka J. Personifikationen von Tag und Nacht im Volksmärchen // Zeitschrift des Vereines für Volkskunde. 1916. Bd. 26. S. 313—322.

⁶ Tille V. Polivkovy studie ze srovnávací literatury // Národopisný věstník československý. 1918. T. 13. S. 176—177.

⁷ Tille V. Soupis českých pohádek. Praha, 1937. T. II, 2. S. 159 (Vasilisa).

⁸ Указ. соч. Praha, 1929. T. I. S. 454.

⁹ См. напр.: Tille V. Süpis slovenských rozprávok. 1927. T. III. S. 400; Boratav P.N. Türkische Volksmärchen. Berlin, 1967. S. 60.

¹⁰ Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm. 1819. № 43.

¹¹ Tille V. Soupis českých pohádek. Praha, 1929. T. I. S. 449—455.

¹² Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław, 1962. T. I. Typ 480C.

А.В. ДЕНИСОВ

При изучении жанра духовного стиха проблема литературных источников занимает центральное положение. В то же время, если связи многих духовных стихов с агнографическими памятниками, апокрифами, мифологическими представлениями и народными легендами раскрыты относительно подробно, то вопрос о литургических источниках стихов, как правило, остается в тени. Исследования, в которых он затрагивается, немногочисленны. Отдельные наблюдения можно найти в работах А.Н. Веселовского, А.И. Кирпичникова¹. К проблеме исследования литургических источников стиха «Плач Адама» обращались В.П. Адрианова-Перетц² и О.А. Савельева³, С.Е. Никитина выделяет в общей системе источников духовных стихов литургические тексты⁴.

Жанр духовного стиха, как отмечал еще Ф.И. Буслаев, является своего рода «обобщающей средой», в которой происходит соприкосновение православия и фольклора⁵, и соприкосновение это не могло не охватывать в полной мере все «составляющие» русской православной культуры.

Задача настоящей статьи — исследование литургических источников некоторых духовных стихов, связанных с событиями Страстной седмицы. Отдельную группу образуют стихи, посвященные одному из эпизодов Страстей Христовых, — Плачу Богородицы. Их композиционная схема имеет следующий вид:

1) описание места действия;

2) собственно Плач.

Не упоминаемый в евангелиях, Плач занимает в службах Страстной седмицы особое и весьма значительное место, представляя собой своего рода лирический комментарий к трагедии Голгофы. Наиболее яркое поэтическое воплощение Плача — канон Симеона Логофета (X в.) «О распятии Господни и на плач Пресвятыя Богородицы», читающийся на повечерии Великой пятницы перед плащаницей⁶. Фактически стих «Плач Богородицы» представляет собой своеобразное поэтическое переключение этого канона⁷:

ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ НЕКОТОРЫХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ О СТРАСТЯХ ХРИСТОВЫХ

Стих «Плач Богородицы»	Канон повечерия Великой пятницы
«Увы, сыне мой, Свету творец! Увы, чадо мое Неповинен еси, На кресте распят бысть! Увы, сыне мой, Свету творец! На кого оставил Матерь свою? Увы, чадо мое, И не терплю тя видети Сына своего, На кресте висяща! Увы, чадо мое, Уже радость Не придет ко мне, Всевышнего творца Рождшия! Увы, чадо мое!»⁸	«Дивлюся зрящи тя преблагой боже, и прещедрый господи, без славы, и без дыхания, и безобразна, и плачуся держащи тя, яко ненадеяхся увы мне, видети тя сыне мой и боже» — второй тропарь шестой песни. «Вижу ты ныне возлюбленное мое чадо и любимое, на кресте висяща, и уязвляюся горце сердцем...» — второй тропарь первой песни. «...Увы мне, что вижу! Камо идеши ныне сыне мой, а мене единому оставляеши» — третий тропарь седьмой песни. «Радость мне николиже отселе прикоснется, рыдаючи глаголаше непорочная: свет мой и радость моя во гроб зайде: но не оставлю его единого, zde же умру, и спогребуся ему»⁹ — первый тропарь девятой песни.

Канон «О распятии Господни» — не единственный источник образной системы стиха. А.И. Кирпичников находит в нем воспроизведение иконописного образа «Снятия Спасителя со креста»¹⁰. В этом стихе присутствует также воспроизведение литургической ситуации, зрительного облика службы повечерия Великой пятницы, во время которой канон читается над лежащим в храме образом гроба (см.: «В городе Русалиме / Стояла церква муруванная / Моруванная побеленная / В середине ее престол стоял / А на престоле Христос лежал»¹¹). Таким образом, в «Плаче Богородицы» совмещаются ситуация, описываемая в богослужебных текстах (время историческое), и ситуация самого богослужения (время литургическое): первая перенесена, «встроена» во вторую¹².

Следует отметить, что в первом разделе (описание места действия) в разных версиях стиха могут описываться разные же события. В одной из версий Бо-

городица приходит не в храм, а ко кресту, на котором распят Христос, и плач происходит около него: «Иосиф прииде / Во Иерусалим / И обрете Христа. / На кресте распята / И Марию, матерь Его / Со единым учеником, / Горько рыдающе...»¹³. В этом случае в стихе отображается зрительный образ не повечерия, а утрени Великой пятницы, когда перед крестом читаются евангелия Страстей — стих содержит развернутую евангельскую сцену у Распятия, воспроизводя сюжет 9-го евангелия («Стояху при кресте Иисусови Мати его...»). Напомним, что отсутствующий в евангелии Плач представлен в богослужебных текстах Великой пятницы (например, икосе, стихирах на стиховне и на хвалитех утрени), которые часто комментируют, дополняют содержание евангельских чтений, в стихе же он приобретает роль самостоятельного «участка действия». Таким образом, 9-е евангелие определяет «ход событий» в стихе, тексты же стихир утрени и канона повечерия «созда-

ют» в евангельской сюжетной схеме развернутые фрагменты высказываний Богородицы. Их воздействие на евангельскую сюжетную схему оказывается настолько сильным, что она трансформируется и сокращается: в евангелиях Иосиф приходит испросить тело Спасителя *после* его смерти, в стихе — к Распятию. Одна из причин этой трансформации — своеобразная «нелинейность» богослужебного времени: например, на утрене Великой пятницы 11-е евангелие повествует об Иосифе и погребении, а следующие *после* него стихиры на стиховне — о распятии и о Богородице у креста. Поэтому заключительная часть стиха также содержит Плач: осуждение воина Богородицей, ее скорбь о смерти Христа и мольбы отдать тело Спасителя (в евангелиях отдать тело Христа просит Иосиф).

С событиями Страстной седмицы связано содержание и стихов, получивших название «Сон Богородицы». Их композиционная схема выглядит так:

1) обращение Христа к Марии (Христос спрашивает у Марии о том, что она увидела во сне);

2) ответ Марии: ее рассказ об увиденных во сне грядущих событиях — страданиях и смерти Христа;

3) Христос вновь обращается к Марии со словами утешения, также предвещающая будущие события.

В работах, посвященных этим стихам, как правило, раскрывается их связь с текстами так называемой «успенской» тематики. Так, А.Н. Веселовский пишет, что одним из источников стиха является вступление к апокрифу об Успении Марии¹⁴; И. Порфирьев считает, что на данный стих оказало влияние Слово Иоанна Богослова на Успение Богородицы, вошедшее также и в тексты канонов Успения¹⁵.

У стиха «Сон Богородицы» есть также группа источников, связанных с темой страданий, смерти и погребения Христа. В це-

лом, в тексте стиха можно выделить три сюжетных плана: диалог Богородицы и Христа; события жизни Христа, описываемые в диалоге (рождество, страдания и смерть, воскресение); сон Богородицы, в котором она увидела эти события.

Диалог в стихе содержит многочисленные структурные и лексические параллели с 9-ю песнями канонов повечерия Великого пятка и утрени Великой субботы, также построенными в форме диалога между Христом и Богородицей¹⁶ (см. таблицу).

Другие источники диалога — апокрифы, содержащие мотив предсказания будущих страданий и распятия Христа: «Божия мать однажды споткнулась о треблаженное древо и сказала: "О треблаженное древо, на тебе будет распят Мой Сын", а Спаситель сказал при этом: "Правда!"»²⁰. Диалог Христа и Марии входит также в

состав апокрифа «Хождение Богородицы по мукам» и стиха о Страшном Суде: «Проглаголет Господи ко матери / со престолу со Божьяго: / "Ой ты, Мати моя всепетая, / Госпожа, Владычице и Богородица! / <...> Да можешь ли, Мати, меня видети / Во-вторые на Христово на распятии?" <...> Проглаголет мати всепетая: / "Иисус Христос пресладкий сын..."»²¹. Апокриф «Хождение Богородицы» включает описание страданий Христа как событий давно прошедших: «И сказал Господь: "...Когда я не захотел увидеть [грешных], мучимых дьяволом, то сошел на землю и воплотился в девицу, взошел на крест, чтобы освободить [людей] от неволи, от первородного проклятия. Я просил воды, а мне [люди] дали желчи <...> Своими руками Я создал людей, а [люди] во гроб положили Меня. Я же во ад сошел и врага Своего победил, избранных Своих воскресил и Иордан бла-

Стих «Сон Богородицы»	9-я песнь канона повечерия Великого пятка	9-я песнь канона утрени Великой субботы
«Пресвятая мати Мария, Пречудная Дево, Пресвятая! Где же ты ночесь ночевала Где же ты ночесь опочивала?» — «Спала я ночесь, ночевала Во граде я в Вифлееме, Во святой горе да во вертепе. Мало мне ночесь присыпалось, Много во сне привиделось. Чуден я сон, спавши, видела: Как бы я тебя, чадо, спородила, ... «Не плачь-ко ты, мати Мария, Воистину сон твой неложен. Не скорби бело лико, Не трать, мати, белых очей, Воистину сон твой неложен. Быть мне, матушка, распяту, Быть мне у князя <...> Пилата. На первой день меня замучат, На другой день меня, матушка, зароят, На третий день, матушка, воскресну, На небеса вознесусь с ангеламы, С херувимы-серафимы. Сам я по твою, мать, душу буду, Сам со телес душу сниму; Напишу твоё лико на икону, Разнесу во божью церковь за престолы, Тебя будут, мати, свелечати, Меня, Христа, прославляют во веки»¹⁷.	[Мария:] «Радость мне николиже отселе прикоснется, рыдаючи глаголаше непорочная: свет мой и радость моя во гроб зайде: но не оставлю его единого, где же умру, и спогребуса ему». [Христос:] «О како утаилася тебе есть бездна щедрот, матери в тайне изрече господь; тварь бо мою хотя спасти, изволих умерти, но и воскресну, и тебе возвеличу, яко бог небесе и земли». [Мария:] «Воспою милосердие твое человеколюбче, и поклоняюся богатству милости твоея владыко: создание бо твое хотя спасли, смерть подъял еси, рече пречистая, но воскресением твоим спасе, помилуй всех нас»¹⁸.	[Христос:] «Не рыдай мене мати, зрящи во гробе, егоже во чреве без семени зачала еси сына: востану бо и прославлюся и вознесу со славою, непрестанно яко бог, верую и любовию тя величающий». [Мария:] «В страннем твоём рождестве, болезней избежавши паче естества, ублажился безначально сыне, ныне же ты боже мой, бездыханна зрящи мертва, оружием печали растерзаюся люте: но воскресни, яко да возвеличуся». [Христос:] «Земля покрывает мя хотяща, но устрашаются адовы вратницы, одяна видяще одеждою окровавленную мати, отмщения: враги бо крестом поразив яко бог, воскресну паки, и возвеличу тя»¹⁹.

гословил"»²². В эсхатологических апокрифах иногда можно встретить указание и на то, что хождение Богородицы по мукам²³ совершается во время ее сна — отдельные списки апокрифов называются «Сон Богородицы»²⁴.

Собственно сон Богородицы в стихе часто предстает как ее Успение. В отдельных версиях стиха Богородица спит в храме на престоле: «Во той в апостольской церкви / Спала матушка Мария на престоле, / Пречистая дева непорочная»²⁵; чаще всего об Успении говорит сам Христос в конце стиха: «Сам я по твою, мать, душу буду, / Сам со телесную сниму»²⁶. Появление успенских мотивов во многом связано не только с существованием указанных выше источников (вступление к апокрифу об Успении Марии, Слово Иоанна Богослова на Успение Богородицы), но и с параллелизмами между богослужениями последних дней Страстной седмицы и Успения²⁷. В первую очередь, это событийные параллели: погребение Марии (как и Христа) в Гефсимании, исчезновение ее тела через три дня, явление Богородицы апостолам; кроме того, утренняя Великой субботы и чин погребения плащаницы Богородицы построены по одной и той же модели, входящие в их состав богослужебные тексты содержат многочисленные лексические параллели.

Литургические тексты Страстной седмицы образуют «мост», через который в стих «Сон Богородицы» проникают эсхатологические мотивы: как и Успение Богородицы, смерть Христа — также представляется как сон²⁸, разделяющий страдания и Воскресение; во время этого сна и происходит сошествие Христа во ад. Некоторые параллели между «Сном» и эсхатологическими апокрифами уже были приведены выше; отметим здесь только то, что они нередко возникают уже в самом начале стиха: «Опочивала Пресвятая Богородица в земле Бреданской, / На горе Олевной <...> Глагола Пресвятая Богородица: / Сыне возлюбленный!»²⁹; ср. с апокрифом: «Благовесты свята Богородица възиде на гору Елеонсеи. И поклонисе к Господу и рече: Господи Боже мой...»³⁰.

Связь стиха с эсхатологическими апокрифами обусловлена существующей в христианском мировоззрении символической соотнесенностью Воскресения Христа и его последнего пришествия (Христос победил ад при Воскресении, открыв врата новозаветного спасения, и при втором пришествии окончательно воцарится на земле, открыв врата новому царству). Благодаря этой соотнесенности в некоторых версиях стиха «Сон Богородицы» появляется описание сошествия Христа во ад в эсхатологическом контексте (Христос судит праведных и грешных после своего Воскресения): «Пришел час воли Божия — / В третий день Христос воскрес: / Каменные горы раскатились, / Желты пески рассыпались, / И площица раскрывалась, / И обручи развалились. / Вставал наш батюшка / Истинный Христос, Отец небесный, / Ни в живых он и ни в мертвых. / Пошел он в адию / В адии двери отворились, / На правую сторонушку пошатились, / Грешные на левую, / Праведные на правую»³¹.

Стихи третьей группы интересующей нас тематики — «О жене милостивой» — имеют достаточно развернутую композицию:

1) рождение Христа; мучители ищут Христа, чтобы его убить;

2) бегство Богородицы и Христа; они встречают жену милосердную; Мария обращается к ней с просьбой взять Христа, а своего младенца бросить в огонь;

3) приход мучителей; их разговор с женой милосердной, уверяющей, что она бросила Христа в огонь; радость мучителей;

4) жена милосердная скорбит о своем младенце, но видит, что он пребывает невредим в печи.

В начале стихов описывается, как сразу после рождения Христа его ищут убить «окаянные супостаты»: «как родился Христос в Вифлееме, / Как крестился наш Спас в Иордане / антихристы его замечали...»; «Во славном во граде Вифлееме / Народился Иисус Христос Сын Божий <...> окаянны супостаты, / Стали Христа Бога познавати / И

хотя Христа Бога поймати, / Всей разнотой муки предати»; «Окаянные супостаты / В след за Христом Богом бежали, / С оружием, с копьём железным»³³. Нетрудно заметить, что этот фрагмент стиха воплощает как рождественский, так и страстный сюжеты. Далее описывается бегство Богородицы с младенцем и ее обращение к жене милосердной: «Положи ты своего младенца во печь-пламя, / А возьми Христа Бога на руки»³⁴. Происходящий затем диалог жены милосердной и супостатов вначале отсылает к событиям Рождества, а в конце — Страстей: «И заслоном заслоняли, / И полужонными гвоздями прибавляли»; «Железным заслоном заслоняли, / Крепки караулы приставляли». Здесь возникает следующая параллель: печь — гробница (и соответственно стража у печи и у гроба). Сопоставления подобного рода можно найти и в богослужебных текстах: ветхозаветные три отрока, вверженные в печь за истинную веру, прообразуют Христа, погребенного ради спасения мира: «неизреченное чудо, в печи избавивый преподобныя отроки из пламене, во гробе мертв бездыханен полагается...» (ирмос 7-й песни канона Великой субботы³⁵). О существовании этой параллели между богослужебными текстами и духовными стихами свидетельствует и общий мотив невредимости: в стихе младенец, вверженный в печь, остался цел; в богослужебных текстах отроки, спасенные из пламени, в печи воспевают песнь Богу, погребенный Христос восстает из мертвых: «биен был еси, но не разделился еси слове, еяже причастился еси плоти: аще бо и разорися твой храм во время страсти, но и тако един бе состав божества и плоти твоея...» (1-й тропарь 6-й песни канона Великой субботы³⁶). Наконец, некоторые версии этого стиха содержат диалог, аналогичный диалогу стиха «Сон Богородицы»: «Невидимо сын божий прорече: / Милостивая жена милосердная! / Твое чадо не сгорело»³⁷. Во «Сне Богородицы» Христос обращается со словами утешения к Богородице, здесь — к жене милосердной, как и в каноне Великой субботы предлагая скорбь в радость.

Подводя итоги, следует отметить сложность, неоднородность процесса преломления литургических мотивов в текстах стихов. Богослужебные фрагменты оказываются переплетенными с элементами апокрифического или мифологического происхождения, образуя вместе с ними нечленимое единство. Это единство возникает в результате взаимодействия фольклора и православия, отображающегося на разных семантических уровнях в художественном пространстве духовных стихов.

Примечания

¹ «Духовная поэзия существует у всех христианских народов; начало ее, конечно, надо искать в церковном песнопении Востока...», калики «должны были распевать с охотою как церковные песни, так и подражания им» (Кирпичников А.И. Источники некоторых духовных стихов // Журнал Министрства народного просвещения (далее — ЖМНП). 1877. № 10. С. 134—137).

² Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.

³ Савельева О.А. «Плач Адама»: Круг источников и литературная семья памятника // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 164—182; *ее же*. Структурные особенности краткой и пространной редакций «плача Адама» // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 152—165.

⁴ Никитина С.Е. Народная культура и языковое сознание. М., 1993.

⁵ Буслаев Ф.И. Русские духовные стихи // Буслаев Ф.И. О литературе: Исследования; Статьи. М., 1990. С. 300.

⁶ Тема Плача встречается и во многих других песнопениях Великой пятницы — стихирах на стиховне вечерни и т.д.

⁷ Отметим здесь, что на этот стих могли повлиять плачи, которыми была насыщена древнерусская литература (см.: Былинин В.К. Древнерусские плачи XI—XVI вв. // Музыкальная культура Средневековья: Тезисы и доклады конференции: Вып. 2. М., 1991. С. 138—141): Плач Ярославны из «Слова о полку Игореве», «Рыдание на взятие великого града» цареградца Иоанна Евгеника, «Плачи на всю седмицу» Финогра Святогорца. Тема плача распространена и в покаянных стихах — Плач Адама о рае, Плач Каина, Плач Иереми. Плачи мы встретим и в литургической литературе — погребальные и великопостные песнопения (стихиры на по-

гребение, Великий канон Андрея Критского, стихиры недели мясопустной, и т.д.), также отображающиеся в духовных стихах (стихи покаянной тематики, стих о Страшном Суде: «Плачуся и ужасаю, / Егда он час помышляю»).

⁸ Стихи духовные / Сост. Ф. Селиванов. М., 1991. С. 77—80.

⁹ Триодь постная. М., 1992. С. 464—467.

¹⁰ Кирпичников А.И. Взаимодействие иконописи и словесности народной и книжной: ответ на 40-й вопрос программы VIII Археологического съезда // Труды VIII Археологического съезда в Москве в 1890 г. М., 1895. Т. 2. С. 213—229.

¹¹ Текст из Архива кабинета фольклористики музыкального училища им. Н.А. Римского-Корсакова, КП88/к19а1 (Санкт-Петербург).

¹² Некоторые исследователи полагают, что на эти стихи повлиял также ряд апокрифов: о трех крестных древах, о голове Адама, Сказание об Иуде предателе, о двух разбойниках, распятых со Спасителем (см., напр.: Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха: 10 // Записки Императорской Академии наук. Т. 45. Приложение. СПб., 1883; Порфирьев И. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890).

¹³ Стихи духовные. С. 77—80.

¹⁴ См.: Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. Ч. III // ЖМНП. 1876, апрель. С. 356—357.

¹⁵ Порфирьев И. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. С. 81.

¹⁶ Диалог архангела Гавриила и Марии содержит также канон Благовещения; диалог можно обнаружить и в текстах духовных стихов (стих «Иосаф и Варлаамий»). Диалог учителя и ученика лежит в основе пришедшего с Запада апокрифического сборника Луцидариус и т.д.

¹⁷ Стихи духовные. С. 69—70.

¹⁸ Триодь постная. С. 466—467.

¹⁹ Там же. С. 484.

²⁰ Энциклопедический словарь. СПб.: Изд. Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон, 1901. Т. 31-а. Стлб. 720.

²¹ Варенцов В.Г. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 166.

²² Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 80.

²³ Мотив хождения по мукам в эсхатологическом контексте, в более же общем плане сама тема путешествия в горний мир получила значительное распространение в апокрифической литературе: «Видение апостола Павла», ряд Откровений, «Видение Исаяи».

²⁴ Апокрифы Древней Руси. С. 81.

²⁵ Стихи духовные. С. 80.

²⁶ Там же. С. 70.

²⁷ Именно по этой причине параллели могут возникать также между стихом «Сон Богородицы» и стихами о Страстях Христа. Так, достаточно сравнить приведенный выше фрагмент стиха «Во той в апостольской церкви...», в котором воспроизводится зрительный образ иконы Успения, и аналогичный фрагмент стиха «Плач Богородицы», приведенный выше: «В городе Русалиме / Стояла церква муруванья / Моруванья побеленная / В середине ее престол стоял / А на престоле Христос лежал».

²⁸ См. кондак Великой субботы: «Сия суббота есть преблагословенная, в ней же Христос, уснув, воскреснет тридневен» (Последование во святую и великую неделю Пасхи и во всю Светлую Седмицу. Варшава, 1926. С. 5); эксапостиларий Пасхи: «плотию уснув, яко мертв, царю и господи, тридневен воскресл еси» (Последование во святую и великую неделю Пасхи. С. 16).

²⁹ Стихи духовные. С. 70.

³⁰ Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 30.

³¹ Поэтому в стихах эсхатологической тематики могут также присутствовать великосубботные «мотивы», появление которых предопределено сюжетным параллелизмом между событиями Великой субботы и недели мясопустной (знамения природы, восстание от гробов мертвых, явление преображенного Христа): «Тогда земля потрясется, / Камене распадутся; / Тогда небеса погибнут / И звезды на землю спадут» (Стих о Страшном Суде: Варенцов В.Г. Сборник русских духовных стихов. С. 204); ср. со стихом о Страстях: «И в то время земля потрясется / С верхнего края до нижнего, / Каменные горы распадется, / Луна и солнце преложится» (Стихи духовные, с. 71); икосом Великой субботы: «...и звезды отложиша свет: земля же со многим страхом поколебася, и море побеже, и камене распадется» (Триодь постная. С. 482—483).

³² Стихи духовные. С. 80—82.

³³ Варенцов В.Г. Сборник русских духовных стихов. С. 174; Стихи духовные. С. 67; Бессонов П.А. Калики переходные. Сборник текстов и исследование. Вып. 1—6. М., 1861—1864. Вып. 4. С. 130.

³⁴ Стихи духовные. С. 68.

³⁵ Последование во святую и великую неделю Пасхи. С. 5.

³⁶ Там же.

³⁷ Бессонов П.А. Калики переходные. С. 32.

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

НАРОДНЫЕ МОЛИТВЫ
И АПОКРИФИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ КАК ОБЕРЕГИ

В народной традиции существует значительная группа текстов, функционирование которых в качестве оберегов в значительной степени определяется не их семантикой, а их высоким сакральным статусом, закрепившим их употребление в традиции как апотропеев. Такие тексты чаще всего не обладают апотропейческой семантикой, а их причисление к оберегам основано исключительно на их функции — способности предотвращать потенциальную опасность. В большей степени корпус подобных оберегов составляли тексты книжного происхождения, проникшие в народную традицию с принятием христианства, в меньшей — аутентичные тексты.

К текстам такого рода, во-первых, относятся собственно христианские канонические молитвы. Апотропейческой функцией в принципе обладает каждая христианская молитва. Требники, включающие в себя молитвы на разные случаи жизни, содержат тексты, которые вполне можно назвать апотропеями, поскольку они направлены на предотвращение опасности (например, молитва на предотвращение града или молитва, читаемая перед сном; примеры для православной традиции см.: [1]). Однако в отличие от требников, в которых за каждой молитвой закреплено ее строго определенное употребление, в народной культуре канонические молитвы обычно не имеют такой закреплённости, а используются как универсальные апотропеи на все случаи жизни. Во многом это связано с тем, что круг канонических молитв, известных в традиционной культуре, чрезвычайно узок. Если исключить такие распространенные молитвы, содержащие очевидную апотропейческую семантику, как «Да воскреснет Бог...» (известный в восточнославянской народной традиции под названием «Воскресной молитвы») и 90-й псалом «Живый в помощи...» (обычно, согласно народной этимологии, передаваемый в «Живые помощи»), то едва ли не единственными каноническими текстами, известными в православной народной среде, остаются «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся...» (в католической традиции — «Zdrowiaś, Maria...»). Использование текста «Отче наш» в качестве универсального оберега объясняется ее исключительным статусом — это единственная

«нетварная» молитва, данная людям Иисусом Христом в его Нагорной проповеди. С другой стороны, произнесение «Отче наш» является декларацией принадлежности человека к христианскому миру и пребывания его под защитой небесных сил, делающего его неуязвимым для опасности.

В качестве оберегов могут употребляться фрагменты церковной службы, никак по смыслу не связанные с апотропейческой ситуацией, в которой они используются. Примером такого немотивированного употребления в качестве оберега может служить начало из Литургии Василия Великого «О тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, Ангельский собор и человеческий род...», которое читается хозяином во время выгона коровы на пастбище (чернигов. [2. С. 48]).

Во-вторых, к рассматриваемой группе текстов относятся неканонические христианские тексты. Апокрифические молитвы и жития, попавшие в народную традицию и «приспособленные» для апотропейских целей, гораздо сильнее распространены в народной традиции, чем канонические церковные тексты. Использование этих молитв в охранительных или лечебных целях носит двойственный характер: они существуют в устной и письменной форме. Будучи по своему происхождению книжными текстами, они сохраняют особенности письменного языка, что ведет к искажению трудных для понимания мест. Такие тексты часто переписывались и использовались в качестве талисманов и амулетов, носимых вместе с нательным крестом или хранимых в доме. Безусловно, использование в качестве оберегов письменных текстов началось достаточно поздно, и их круг был относительно узким, но это не помешало некоторым из них получить чрезвычайно распространение в своем новом качестве. В отличие от восточных славян, у которых переписывание подобных текстов обыкновенными людьми для своих нужд не снижало их сакральности и «действенности», у южных славян придавалось большое значение тому, чтобы такие «спасительные» тексты, называемые «хамајлија», переписывались людьми, обладающими сакральным статусом — православными или мусульманскими священниками.

Устные «изводы» апокрифических молитв представляют собой вольный «перевод» этих текстов на разговорный язык, при этом одни варианты сохраняют жан-

ровую форму молитвы, другие — приобретают черты заговоров. В качестве примера приведем устный вариант и отрывок из письменного варианта «Сна Богородицы», известные в русской традиции: «Спала Мать Пресвятая Богородица, / Видела страшный сон / Про своего Сына, Сына Божьего. / Сын, ты мой сын, / Сын возлюбленный, / Сам тремя днями воскресил, / А меня жидам на оправданье отдал. / — Не плачь, Мать, не плачь, Пресвятая Богородица, / Я твой сон знаю, / Спишу за вышнюю (sic!) икону, / Буду подающие подавать. / Кто этот сон знает, / Три раза на день читает, / Спасен и сохранный бывает / От ратников, от вратников, / От змея ползучего, / От змея летучего, / От язвы, во мраке устрашающей» (д. Грынские Дворы Козельского р-на Калужской обл., архив автора). Ср. письменный вариант этого же текста: «Уснула пресвятая Богородица восвием граде, вифильме иудейстем. И видела сон о сыне своем возлюбленном, о Господе нашем Иисусе Христе. Возбудися же от сна своего, и прииде к ней Господь наш Иисус Христос сын Божий, спаситель всего мира, и рече ей, аминь глаголю тебе мати моя возлюбленная, преблагославенная и прославленная от всех родов, Пресвятая Богородица...» (архангел., рукописный сборник [3. С. 78—81], ср. также: [4. № 113—115]).

Одним из источников апокрифических молитв в православных традициях является «Абагар» — первая болгарская печатная книга, автором которой был епископ Филип Станислав. Книга представляет собой собрание апокрифов, в том числе она содержит новозаветный апокриф о царе Авагаре, по имени которого она и названа. Этот апокриф играл роль охранительного талисмана у южных славян. Кроме этого, в «Абагар» в разное время были включены два апокрифических сказания: «А се имена Господня числом 66. Да еже ихъ имать и носить съ собою чьстно от всякого зла избавлен будетъ» и «А се имена пръсвѣте Богородице числом 66». Эти апокрифы в различных списках распространялись также и в восточнославянской среде. Основой этих текстов является перечисление сакральных имен Бога и Богородицы. Списки этих апокрифов также использовались в качестве апотропеев, поскольку имена Бога и Богородицы считались невыносимыми для сил зла и часто произносились для защиты в опасных си-

туациях. Так, согласно различным сербским быличкам, оберегом от вештиц (женских демонологических персонажей) служат вовремя произнесенные формулы типа: «У име Исусово!» или «Помози, Боже, и Мајко Божја!» [5. С. 42], от вампира — «Бог помогао!» [6. С. 166] и др. Апотропеями, преграждающими проникновение в дом нечистой силы, являются также первые буквы имени Богородицы и Иисуса Христа, вырезанные над дверями, окнами, на скрынях с зерном (карпат. [7. С. 277]).

Среди текстов книжного происхождения как у православных, так и у католиков, значительную долю составляют апокрифические молитвы, содержащие в себе рассказ о жизни и распятии Христа или о других значимых событиях Священной истории. К примеру, безопасность во время грозы обеспечивал следующий текст: «W Jordanie się poczał, / W Betlejem narodził, / W Nazaret umarł. / A Słowo stało ciałem / I mieszkało między nami» [В Иордане начался, в Вифлееме родился, в Назарете умер. А Слово стало телом и жило между нами] (ю.-вост. Польша [8. С. 146]).

Рассказ о мучениях Христа ради спасения человечества проецирует идею всеобщего спасения на конкретную, сиуиминутную ситуацию. В некоторых случаях достаточно даже упоминания о событиях из жизни Христа для того, чтобы спастись от опасности. В Полесье считалось, что при встрече с волком достаточно задать ему вопрос: «Воўк, воўк где ты буў, як Суса Хрыста роспыналы? [или: «на роспятие бра-лы?»]» (с. Лисятчи Пинского р-на Брестской обл., Полесский архив Ин-та славяноведения РАН), чтобы обеспечить себе безопасность. Ср. связанную со знанием церковной службы лужичскую формулу, которой отгоняют блуждающий огонек: «Ty, świni! A nie wiesz ty, jakie Ewangielje były w niedzielę» [Ты, свинья! А не знаешь ты, какое Евангелие было в воскресенье?] [9. С. 89].

Исключительной по своему распространению является апокрифическая молитва «Сон Богородицы», содержащая рассказ Богоматери о крестных мучениях Христа. Сюжет известен как в католической, так и в православной традициях, однако существуют значительные расхождения в целях применения подобных текстов в разных культурах. У восточных славян эта молитва занимает доминирующее место по популярности и почитается в народной среде наравне с «Отче наш» и 90-м псалмом. Известная в многочисленных вариантах, она читалась чаще всего перед сном в качестве общеапотропеического текста.

В рукописном варианте «Сон Богородицы» как талисман носился в ладанке вместе с натуральным крестом. У поляков самостоятельные тексты, содержащие подобный сюжет, достаточно редки, чаще всего рассказ о сне является фрагментом более обширных текстов, например «Modlitewki do św. Mikołaja», служащей оберегом скота от волков: «Gdy Jego Najświętsza Matka zasnęła / na rajskiej górze, / Przysnił się Jej wielki sen. / Że widziała Syna swojego / Ubitego, ukrzyżowanego, z krzyża zjętego, / Na jej rękach położonego...» [Когда Его Пресвятая Мать заснула на райской горе, приснился ей большой сон. О том, что видела Сына своего убитого, распятого, с креста снятого, на руках положенного] (ю.-вост. Польша [8. С. 75]). У словенцев «Сон Богородицы», известный под названием «Zlate ošepaš», не имеет выраженной апотропеической функции и читается наряду с другими молитвами (примеры см.: [10. С. 511—517]).

Другой популярный апокрифический текст — «Сказание о двенадцати пятницах» — совмещает две функции. С одной стороны, это текст-инструкция, он объясняет, в какие пятницы необходимо поститься, чтобы избежать тех или иных опасностей (например: «1-я пятница <...> Кто сию пятницу постится, то человек от потопления на реках избавлен будет <...> 3-я пятница <...> Кто сию пятницу постится, тот человек от неприятелей и разбойников сохранен будет» и т.д. (цит. по: [11. С. 206—210])). С другой стороны, сам по себе текст, используемый в качестве талисмана, является оберегом, избавляющим от различных бед.

Поскольку употребление подобных текстов в разных случаях часто определяется исключительно традицией, их концовки, как правило, содержат в себе разъяснение, от каких бед предохраняет данная «молитва»: «Кто эту молитву знает, кто по памяти, кто по грамоте, от врага будет спасен, от зверя сохранен. На суду легкий суд, на воде легкое плавание» (вологод. [12. С. 30]) или: «Kto będzie tę modlitewkę odmawiał... Nie zginie wśród burzy i pierogów...» [Кто будет эти молитовки читать, не пропадет среди бури и молний...] (ю.-вост. Польша [13. С. 11]). Можно предположить, что такие концовки, генетически восходя к заключениям византийских житийных текстов, в славянских народных традициях получили самостоятельное развитие. Примером этого может служить апокрифическое «Мучение Никиты», достаточно известное в православных культурах и содержащее заключение, в котором говорится о пользе читать и иметь при

себе данное житие: «Да идѣже кто слышит чтение и мѣны сто и славнаго мѣника и врача Никиты, аще не добръ се пакить оучити своему оучению, да поаучит се добръ, аще кто бѣсы мѣимъ будетъ да избоудеть от нихъ...» ([14. С. 234], ср. там же аналогичное заключение в греческом источнике). В других случаях заключение переделано в самостоятельную молитву, обращенную к мученику Никите, об избавлении или предохранении от нечистой силы, основанную на одном из эпизодов жития, в котором Никита одолевает беса: «Млтва великому Никитѣ ложася спати... оу кого^ж буде^т в дому сіа млтва стога славна^г стѣсотерпца Никиты, за 3 дни бегаете от мене бѣси млтвами славна^г мѣника врача Никиты, блѣвнѣ Бѣ во вѣки ами^и са^м Ги блюди мя раба своего имѣ на поуты, на постели, оу воды...» [14. С. 234].

К группе апокрифических текстов, исполняющих роль апотропеев, принадлежат также тексты в виде вопросов и ответов об устройстве христианского мира, построенные по типу Голубиной книги. Рассказ о космичности мира, а также само перечисление ценностей, обеспечивающих его равновесие и культурное состояние, способно быть надежным «противоидеом» против сил хаоса. Тексты такого рода своим источником всегда имеют книжную традицию. Приведем пример текста, известного преимущественно у западнобелорусских униатов: «Скажы ш ты мне, што есць дванадцать?» — «Дванадцать свенных апостолю» (для краткости в дальнейшем оставляем только ответы. — *Е.Л.*) — «одзнаца прыказанѣ Боских, нам даных на горах Сымонских, — дзевец хороу ангельских, — госем свенных пророкоу, — шесць кветушак лилии прыпайсвеннай Марыи, — пяць ран Хрыстус мяд, як на крыжы умирау, — чатыры листы Вангелисты, — тры патрыярхове, — дзве таблицы Можайшвы, — одзин сын змарлы, што пад нами крулюе» (гроднен. [15. С. 633]). А.Н. Веселовский, считавший подобные тексты «катехизисом церковно-школьного происхождения, который отвечает первичным мнемоническим требованиям духовного обучения», нашел варианты этой «повести о числах» почти во всех европейских традициях [16. С. 72—82]. Но использование подобных текстов в качестве апотропеев неизвестно в этих традициях. К примеру, у галицких русинов и румын тексты, подобные «повести о числах», исполняются на Рождество как песни, в Чехии их распевали ученики, ходя с учителем из дома в дом и собирая дары [15. С. 703—704]. И только в западнобелорусской тра-

диции считается, что ответы из этих текстов (вопросы задает черт) спасают невинную душу от нечистой силы [15. С. 633], а сами вирши носят название «О збавеню души хрысціянської, или размова чорта з маленьким хлопцем».

Обереги, функционирование которых в народной культуре определяется главным образом их высоким сакральным статусом, как показывает приведенный материал, в основном являются текстами книжного происхождения, поэтому вопрос о приобретении ими функции оберегов принадлежит более общему вопросу о принципах «отбора» книжных элементов традиционной культуры.

Литература

1. Алмазов А.И. Врачевальные молитвы // *Летопись Историко-филологического общества при имп. Новороссийском университете*. Одесса, 1900. Т. 8.
2. Ефименко П.С. Сборник малороссийских заклинаний // *Чтения в Обществе истории и древностей Российских при имп. Московском университете*. М., 1874. Кн. 1(88).
3. Адоньева С., Овчинникова О. Традиционная русская магия в записях конца XX в. СПб., 1993.
4. Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасательные молитвы и пр. // *Живая старина*. СПб., Вып. 2. 1909.
5. Боревич Т.Р. Вештица и вила нашем народном веровану и предању // *Српски етнографски зборник*. Београд, 1953. Кн. 67.
6. Дебелкович Д. Верована српског народа на Косову Пољу // *Српски етнографски зборник*. Београд, 1934. Кн. 50.
7. Lechr-Lenda U. We wsiach: Obiaszy, Łącki, Brennej i Jistebnej // *Etnografia Polska*. Wrocław, 1982. Z. 1.
8. Kotula F. Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.
9. Czerny A. Istoty mityczne Serbów Łużyckich // *Wisła*. Warszawa, 1896. T. 10. Zsz. 1.
10. Slovanska ljudska molitva. Ljubljana, 1983.
11. Борисовский А. Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского уезда // *Нижегородский сборник*. Нижний Новгород, 1870. Т. 3.
12. Учебные задания по курсу «Устное народное творчество». Традиционная крестьянская магия. СПб., 1992.
13. Czyżewski F. Sposoby żegnania burzy // *Twórczość ludowa*. Lublin, 1993. Maj.
14. Истрин В.М. Апокрифическое мучение Никиты // *Летопись историко-филологического общества при имп. Новороссийском университете*. Одесса, 1899. Т. 7.
15. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1900. Т. 2.
16. Веселовский А.Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. 4 // *Сборник Отделения русского языка и словесности АН*. СПб., 1889. Т. 32.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ

«ЛЮДИЩА АКИ ЧЮДИЩА»

Фольклорные сюжеты и средневековая историческая иконография

На одной из миниатюр богато иллюстрированного Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в.¹ можно видеть изображение необычного военного столкновения². Справа типичные для миниатюр рукописи конные воины в доспехах, сражающиеся саблями и копьями. Им противостоят невооруженные всадники, размахивающие развешенными веревками и ремнями. Миниатюрист наглядно показывает преимущество вооруженного воинства — противник явно терпит поражение.

Эта композиция изображает столкновение воинств Дмитрия Донского и Олега Рязанского, описываемое под 1372 г., — так называемую Скорнищевскую битву. Как и во многих других случаях, текст и миниатюры летописи включают недостоверные сведения, отражают легендарную, фольклорную традицию.

В Лицевом своде можно найти значительное число миниатюр, иллюстрирующих рассказы, имеющие чисто литературный, а порой и легендарный характер. Среди них миниатюры о походах Олега на греков³, Игоря Святославича Новгород-Северского в 1185 г. на половцев⁴, Невской битве и Ледовом побоище⁵, подвигах псковского князя Довмонта⁶, Куликовской битве⁷, об истории Владимира и Рогнеды и др.

Возвращаясь к миниатюре Лицевого свода, представляющей Скорнищевскую битву, отметим, что населенного пункта Скорнищево в Рязанской земле нет и не было. Есть село Канищево, пригород современной Рязани (средневекового Переяславля Рязанского). Тем не менее многочисленные летописные рассказы об этой битве упорно называют ее Скорнищевской.

Какой же текст соответствует привлекавшей наше внимание фантастической композиции? Олег Иванович Рязанский «собрав воя многи» готовился к походу против москвичей. «Рязанцы ж люди сурови, сверепи, високоумни, гор-

ди, чаятели вознесошася умом <...> малоумныя и безумныя людища аки чюдища». В своей гордыне эти «чюдища» сказали друг другу: «Не емлите с собою доспехов, ни щитов, ни копей, ни сабель, ни стрел, но токмо емлите с собою взени (веревки) едины и ремение и ужища, ими же начнете вязати москвич, понеже суть слаби и страшливи и некрепки».

Москвичи не были столь самонадеянны и направились на врага «со смиреннем и въздыханием, и сердцем сокрушенным» в полном вооружении. «И бысть им брань люта и сеча зла. Рязанци убо махающе взени и ремением и ужищи, и ничтоже успеха, но падоша мертвыя, аки снопы, и аки свиньи заклани быша»⁸.

Перед нами ярко выраженная тенденциозная политическая легенда, призванная прославить своих и осмеять врагов. Хотя сюжет прост и банален, он тем не менее вызывает богатые литературные и фольклорные ассоциации и занимает в этом контексте весьма своеобразное место.

Начнем с мотива использования вместо боевого оружия иных объектов — подручных средств. Это обычный мотив героического эпоса: настоящий герой и без полного комплекта вооружения справится с противником, облаченным в доспехи. Так описывается, например, поединок Давида и Голиафа (1 Цар., 17: 39, 40). Здесь уместно вспомнить и воспетых в «Слове о полку Игореве» дружинников черниговского князя Ярослава Всеволодовича («тии бо бесщитов с засапожники кликом плыки побеждают, звонячи в прадедную славу»). В эпоху повсеместного распространения металлического меча воспевались подвиги Геракла, постоянным атрибутом которого является примитивная палица. Иногда выбор предмета, используемого вместо современного оружия, оказывается неожиданным и многозначительным. Так, один из участников Марафонской битвы успешно поражал персов плугом⁹. Очевидно, предание было призвано подчеркнуть

АЛЕКСЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ЧЕРНЕЦОВ, доктор ист. наук; Ин-т археологии РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Славянские древности. Этнолингвистический словарь» (РГНФ, № 02-04-00067а)



и сажаша на разданихъ своихъ полны
ги и на разданихъ. разданихъ на соу
родни перекати высоко оумни горди чаи
пелни. по знешиша оумни. и по зго
рдишиша оумни. и помыслиши
высоко оумни. и помыслиши
мало оумны. и помыслиши
мало оумны. и помыслиши
мало оумны.



и сажаша на разданихъ своихъ полны
ги и на разданихъ. разданихъ на соу
родни перекати высоко оумни горди чаи
пелни. по знешиша оумни. и по зго
рдишиша оумни. и помыслиши
высоко оумни. и помыслиши
мало оумны. и помыслиши
мало оумны. и помыслиши
мало оумны.



и сажаша на разданихъ своихъ полны
ги и на разданихъ. разданихъ на соу
родни перекати высоко оумни горди чаи
пелни. по знешиша оумни. и по зго
рдишиша оумни. и помыслиши
высоко оумни. и помыслиши
мало оумны. и помыслиши
мало оумны. и помыслиши
мало оумны.



и сажаша на разданихъ своихъ полны
ги и на разданихъ. разданихъ на соу
родни перекати высоко оумни горди чаи
пелни. по знешиша оумни. и по зго
рдишиша оумни. и помыслиши
высоко оумни. и помыслиши
мало оумны. и помыслиши
мало оумны. и помыслиши
мало оумны.

ковское летописание не обходило молчанием и те случаи, когда в подобной роли выступали свои. Вот что повествует та же Никоновская летопись о московском воинстве и битве на реке Пьяне (события, отделенные от Скорнищевской битвы пятью годами): «И начаша ходити и ездити во охабнях и в сарафанах, а доспехи своя на телеги и в сумы skutаша, рагатины и сулицы и копыя не приготовлены, а инии еще и не насажены быша, также и щиты и шоломы; и ездisha, порты своя с плеч спускающе, а петли разстегавше, аки в бане разспревше; бе бо в то время знойно зело. Любляху же пианство зело, и егда где наезжаху пиво и мед и вино, упивахуся без меры, и ездяху пьяни и глаголюще в себе кождо их, яко может един от нас на сто татаринех ехати, поистине никтоже может противу нас стати». Естественно, что впоследствии «огаряне (татары. — А. Ч.) возрадовашася радостию великою, и полон мног безчислен собравша и поставиша в станех своих, вострубивше на костех христианских»²³. Хвастливость, «шапкозакидательство» — обычный грех воинов всех времен и народов. Менялись только объекты, которыми предполагалось забросать противника. Суздальские бояре накануне неудачной для них Липицкой битвы 1216 г. похвалялись: «Право наверхем (закидаем. — А. Ч.) их седлы»²⁴.

Использование ремней и веревок в Скорнищевской битве вызывает еще одну любопытную ассоциацию — с легендарным эпизодом новгородской истории, якобы позаимствованным С. Герберштейном из русских летописей.

«...Когда новгородцы в течение семи лет подряд были заняты тяжелой осадой греческого города Корсуня [при Владимире Святом — ?], их женам наскучило отсутствие мужей, в жизни и возвращении которых они вообще уже сомневались, и они вышли за рабов. Наконец, завоевав город, победители мужья вернулись с войны <...> рабы же вознамерились силой не пустить в город своих господ <...> Тогда господа <...> отложив по чьему-то совету в стору оружие, ибо они имели дело с рабами, взялись за дубинки и плети; устранные этим рабы обратились в бегство...»²⁵. Происхождение этого рассказа выяснять не сложно — это пересказанное очень близко к тексту повествование Геродота о скифах и их рабах²⁶.

Загадкой является вопрос о том, почему Герберштейн в данном случае ссылается на русские летописи, где это предание отсутствует. Герберштейн понимал старославянский язык и неоднократно правильно использовал древнерусские письменные источники. Может быть, он краем уха услышал летописный рассказ о Скорнищевской битве, в ходе которой использовались веревки и ремни (семантическое тождество ремня и плети не требует аргументации), и он слился в его сознании с эпизодом, описанным Геродотом? Так или иначе, Герберштейн четко привязал это повествование к Новгороду и его округе (в частности, к существующему здесь Холопиему городку).

Рассказ Герберштейна получил дальнейшее литературное развитие. Английский путешественник конца XVI в. Джильс Флетчер также упоминает о войне новгородцев с рабами (только у него все начинается с похода не на Корсунь, а на татар). По ходу развития сюжета усиливается русский колорит конкретных подробностей: «Положили идти на холопей не с оружием, а с кнутами (по тамошнему обычаю, всякий, кто едет верхом, берет кнут с собой), чтобы напомнить им об их рабском состоянии... Это показалось рабам столь страшным и дало им такое понятие о значении кнута, действие которого они и прежде испытывали на себе, что все бросились бежать, как овцы, гонимые пастухом. С тех пор, в память этой победы, новгородцы выбили монету, которая называется новгородскою деньгою и ходит по всей России, с изображением всадника с поднятым и размахнутым кнутом»²⁷. Здесь английский автор, враждебно относившийся к тираническому правлению Московского государства, дает волю тенденциозным измышлениям. Всадники на русских монетах времен Герберштейна и Флетчера держат в руках мечи, сабли и копыя, а отнюдь не кнуты (само упоминание которых, по словам Флобера, заставляет русских краснеть).

Любопытный феномен «материализации» квазиисторического фантома на миниатюрах Лицевого свода оказывается, таким образом, одним из элементов весьма сложной картины эволюции литературных сюжетов, переплетения различных по своему происхождению культурных влияний.

Примечания

¹ Характеристику всех томов Свода и, в частности, имеющихся в них миниатюр см.: Амосов А. А. Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Комплексное кодикологическое исследование. М., 1998.

² Остермановский второй том Свода. БАН, 31.7.30-2. Л. 634.

³ См.: Чернецов А. В. Древнейшие события русской истории на миниатюрах XVI в. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР (далее — ТОДРЛ). Л., 1990. Т. 44. С. 427—430.

⁴ Морозов В. В. Лицевой летописный свод о походе Игоря Святославича // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 520—536.

⁵ Житие Александра Невского. Текст и миниатюры Лицевого летописного свода XVI в. Л., 1990.

⁶ Охотникова В. И. Повесть о Довмонте. Исследование и тексты. Л., 1985. С. 176—186.

⁷ Повесть о Куликовской битве. Текст и миниатюры Лицевого летописного свода XVI в. Л., 1984.

⁸ Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). М., 1965. Т. 11. С. 16, 17.

⁹ Павсаний. Описание Эллады / Пер. С. П. Кондратьева. М., 1994. Т. 1. С. 86.

¹⁰ Эпос славянских народов. Хрестоматия / Под ред. П. Г. Богатырева. М., 1959. С. 292.

¹¹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.; Л., 1958. С. 171.

¹² Батрахомиамахия. Война мышей и лягушек / Пер. М. С. Альтмана. СПб., 1999. С. 19.

¹³ Древние российские стихотворения... С. 182, 183.

¹⁴ Адрианова-Перетц В. П. «Праздник кабацких ярыжек». Пародия-сатира второй половины XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1. С. 223.

¹⁵ Лихачев Д. С. Повести о Николе Зарзском. Тексты // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. VII. С. 294, 295, 297, 312, 315.

¹⁶ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 13.

¹⁷ Там же. Стб. 83, 84.

¹⁸ Там же. Стб. 142.

¹⁹ Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1900. Т. 1. Стб. 234.

²⁰ Гильфердинг А. Ф. Онежские былины. СПб., 1894. Т. 1. С. 455, 456.

²¹ Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941. С. 410.

²² Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1957. Т. 2. С. 234.

²³ ПСРЛ. М., 1965. Т. 11. С. 27, 28.

²⁴ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 495.

²⁵ Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 150.

²⁶ Геродот. История в девяти книгах / Пер. с греч. Ф. Г. Мищенко. М., 1888. С. 304, 305. См. также: Раевский Д. С. К толкованию числовых данных в древних исторических свидетельствах // ЖС. 1997. № 3. С. 18—21.

²⁷ Флетчер Д. О государстве русском или образ правления русского царя. СПб., 1906. С. 22, 23.

ИСТОРИЯ ПЕЧОРСКОГО КРАЯ В ЗАПИСЯХ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ПИСАТЕЛЯ С.А. НОСОВА

Степан Афиногенович Носов (1902—1981) — печорский писатель, по происхождению из крестьян, автор традиционных для старообрядчества эсхатологических, религиозно-полемических и автобиографических сочинений, хранитель и переписчик старинных книг. В с. Бугаево на Печоре его неоднократно посещали участники археографических экспедиций из Ленинградского и Сыктывкарского университетов. С.А. Носов был хорошо знаком с В.И. Малышевым и переписывался с ним.

Из оригинальных произведений печорского писателя изданы 19 видений (эсхатологических сочинений, в которых повествуется о многочисленных наказаниях за грехи), авторские предисловие и комментарии к ним¹. В этой статье публикуются записи его воспоминаний о беседах с дедом Лукой Васильевичем Носовым и небольшой эсхатологический текст «Из бесед Ханзина А.П.»².

В «Воспоминаниях о деде, Луке Васильевиче», собраны предания об охотниках, которые Л.В. Носов, сам профессиональный охотник, рассказывал внуку.

Здесь же С.А. Носов вспоминает о том, как в начале XX в. строили дома и бани, как деды передавали свой житейский опыт, делились разнообразными бытовыми и охотничьими хитростями.

Герой второго повествования — некий А.П. Ханзин³, он умер уже на памяти С.А. Носова, весной 1914 г.⁴ Автор, рассказывая о необыкновенном даре Ханзина предсказывать будущее, приходит к выводу, что он обрел его после многолетнего чтения старинных книг. Возможно, что это предание имеет популяризаторскую функцию, на конкретном примере доказывая чудодейственную силу божественных книг. По версии С.А. Носова, Ханзин «ездил в Москву и добился разрешения побывать в книгохранилище старых книг, где допускалось посещение за большую плату один раз человеку в своей жизни только на два часа». Если верить записям С.А. Носова, А.П. Ханзин предсказал первую мировую войну, революцию и вторую мировую войну.

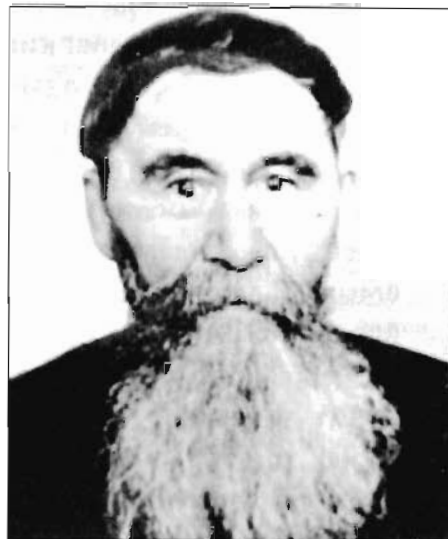
При публикации сохранена авторская орфография, пунктуация приведена в соответствие с современными требованиями. Восстановленные части слов и слова заключены в угловые скобки.

Воспоминания о деду, Луке Васильевиче

Когда мне было лет 16, дед мой Лука как-то предложил мне с ним охотиться ехать на Березов ручей: там была изба охотничья, водились главным образом зайцы и куропатки. В зимние долгие ночи дед мне рассказывал о былых временах его жизни и родичей, как он запомнил (он был неграмотен). Деду было годов 80 с лишним<м>, а все еще охотился. Бывало, заходим на горку, я обычно ходил впереди, дед только как бы давал команду: «Направо сендухой», «налево сендухой» (чистым местом), и идешь вглубь леса. Зайдешь на горку, а дед кричит: «Обожди, не могу, одышка одолевает!». А я стану и дивлюсь: как же и с чего же так можно задыхаться? Вечером после обычного ужина и жарко натопленной печки засыпали от усталости. Только ночью похолодает, и дед начинает вставать топить печь. Кладя дрова в печь, дед, бывало, на память говорит: «Тебе наука: береза — дрова сырые, а вместе с сухими 4 полена горят лучше всякого, это делается так», — дед показывает, кладя в печь дрова, одно полено взад, как бы по бокам печи, а затем два поле-

на сухие, грядки продымелые, положит на первое полено, в середине пустое место для подгнеты. От них по бокам кладет сырые и второй ряд дров, опять против сухих два полена сухие, и прочие все сырые, сколько печь вмещает, и печь пылает весело. «Вот, — говорит, — так и топи всегда».

Запомнил эту науку деду, и я всю жизнь пременяю. А между тем, когда дрова горят хорошо, то у огня не скучно, свободно и нечего делать, тогда дед начинает рассказы о жизни прежней, об охоте удачной или неудачной. Обычно начинал так: «Бывало, прежде охотничал, было сколько птицы, белки, зайцев годами, за зиму добыдешь зайцев 500 душ, осенью птицы не меньше, одних рябчиков на ружье по 400 душ застрелишь. Это кремненным ружьем, а чтобы было больше можно было бы добыть можно. Бывали годы удачные белок: за сезон 500—600 штук добудешь. Белка, заяц, рябчики — вот главные виды промысла (последнее слово всегда употреблялось всегда вместо слова «охоты»). А, — говорил дед, — ружья сам целил себе и людям и даже резал ствол, поэтому и ружье мое обычно не подводило меня на охоты».



С.А. Носов

Когда я был еще молодым, тогда почти каждый охотник (а их был почти поголовно каждый взрослый мужчина) имел оленей своих для охоты, а потом только прошла жизнь холера, все олени пропали поголовно, и стали охотиться на пещу, а то, бывало, в заговоре по 4 охотника ездили по разным рекам по Выме, Нерицы и Цильмы, по Тобышу, исключительно за белкой. Всякие бывали годы. Один год, помню, зайцы и рябчики были, а белок не было совсем. Одну белку нашли по Тобышу, да и ту создрать было невозможно. И на вопрос, почему — да потому, что не было питания — шишек, и кожа прямо что присохла к мясу некуда не годна. А то бывали годы, столько белок появится (прибегут откуда-то), что на одном дереве по 7 шт<ук> застрелишь, когда играют — гоняются, только опять же надо знать, какую стрелять: если сверху возьмешь, то нижние все вскочат и убегут, а надо начинать всегда нижнюю, тогда и всех соберешь. Тоже и рябчиков знать надо, как стрелять, чтобы падали, не порхались на землю, а то остальные из гнзда (так стаю их взлетали) — все улетят, более не найдешь».

«Интересно, — сказал дед, — было раз, в одну белку 30 раз выстрелили, т.е.

Берега, охватывая легкий воздух,
скользящая из расщелин азымек, от усталости закрылись мои глаза, зато вздохнула свободно всей грудью, Помаленьку начала осматривать все окружающее, Вижу море, да песчаный берег, омытый волнами, Пошла по берегу, все пыльное словно мертвое, дымы в голове мелькают осуде детей, Смог ли кто спастись от потопа, И как бы было радостно увидеть что хотя бы признаки какой, И вдруг вижу из моря поднялось дерево, Один конец в воде, а другой протянулся над песком наклонно, Подошла ближе. Осмотрела, дерево гладкое, точно выстроганое, на дереве видны четырех угольные окружения, В середине надписи, как пишется ^{иногда} трамплины доски, Разбираю написанное,

И прочитываю имена своих детей, Некоторые окружения написаны черными, иные красными, Догадываюсь, что те которые были в партии, то круговид линии красная, а без партиейные линии круга черная, Далее стою читаю и раздумываю, Где они живы или мертвы. Мысли останавливаются на том, что погибли в потоке, Посмотрю и надписи на дереве есть как памятки. Вразуми и усталости одиночества, А уснула каким-то вещным сном, Все происходит как бы на две, только мир другой подземный незнакомый, Стою а в большом подземном коридоре По обе стороны его медно-железные двери, Присматриваю нет ли над дверью или над дверями какой вывески, или номера. Но ничего нет, Порывавшись с одними дверями остановился, И тут дверь

Фрагмент рукописи С.А. Носова

был ветер, залаяла собака белку, и на высокой, в небо вливаясь, лиственницы, где ружьем едва возьмешь в тихую погоду. А тут при ветре — и давай палить раз за разом. Слыша другие охотники лай и стрельбу, приехали <другие охотники> на оленях, все 4 человека в заговоре. Скопились все и давай на ветру делать то же — мазать. И, наконец, сбили после 3 десятков раз белку». Много, конечно, случаев в жизни бывало, и много дед рассказывал, всего не опишешь. Не безынтересно заметить надо и современной жизни деда в молодости опять же.

Начнем, как говорил дед. Бывало, прежде жили в курных избах, труба была обычно в стене, окно для выхода дыма, а окно без стекол, стекло заменяло обычно скотская гирейка* — очищен до болони и небольшими клетками вставлялась в раму, свет был похож, когда замерзает стекло оледеневши. Крыши были на доме — колотые напополам: из дерева плахи, которые тесали в лесу, и надо, чтобы лес был прямостоен. Поэтому в Великий пост, когда дни бывали дольше, да и время свободнее, уходили в дальние леса верх рек и там кололи и тесали по 6 недель, не выходя, а весной сплав-

ляли плотами. Зато такой тес стоял не один век.

Пиша эти строки, я хорошо помню деда старую избу: три окна на юг обращены и тес из колготных плах — одна плаха двум мужчинам ноша. Дрова, дед говорит, обычно рубили топором, пил не было. Удачные, кто по 7 сажен за день нарубят дров, а лесовую избушку двое за день поставят. Весной, конечно, день долгий. При мне, говорил дед, впервые появились пилы, дробовики (капсульные сначала). Какое, казалось, удобство после кремневки ружья пуль. Да то ли одно при мне началось, говорил дед. Бывало, как-то первый пароход (кажись, «Урал» звали) шел во Печоре, а в это время несли покойника на кладбище. Увидя пароход, новинку, как не посмотреть на диковинку? И все решили покойника положить на землю и выйти поближе к реке. И вот, пока глазели на пароход, время было весна, скот еще был голоден, не было зелени, за это время по дороге шли, очевидно, голодные. Почуввав запах листвы веников, опрокинули гроб и съели листья, постеленные покойнику. Ну, после этого, конечно, было немало толков на разные суждения, пришлось и покойника снова обрядить, и о встрече парохода долго помнить, который показал смех и горе.

Относительно первозасельщиков дед объяснил так. Все деревни в Пижме (а их было тогда 12) заселялись впервые более охотниками: сначала охотились, а затем и всей семьей переселялись из разных мест. Около Ямозера — Левкинская деревня заселена охотником с Мезени Левкой, а наша, Загивочная, ранее называли Алексеевская, по моему деду Александру. Дед Александр прискал с семьей из Усть-Цильмы, и с ним братья и родные тоже решили поселиться в Пижме. Первая деревня Боровая — поселился Иван, вторая — Аврам, по его названию стала деревня Абрамовская. На лугу поселился Филип — называли Луг. В Чуркинскую поселился первый житель Чуркин, в Степановскую поселился первый Степан, и т.п. Когда и в каком году было — никто о том не знает, только, судя по деду Луки словам, как он говорил, восьмой десяток живу, а мне было тогда 16 лет, я 1902 г. рождения». У деда Луки был отец, Василий Александрович, звали его просто Вася Алексеев, сын первозасельщика. Вот родословная деревни Загивочной. Прадед мой Василий, по словам деда, был крепкого телосложения и, говорят, с зубами родился. 14 годов как-то с одной девушкой сгулинул, и она забеременела, родила сына Демка (в дер^{евне} Замежная), а сам потом Василий в браке от жены поимел два сына —

* Бычий пузырь, заменяющий стекло в окнах. — М.М.

Луку и Перфила, откуда и основная часть деревни на мои годы родство было.

Судя по словам деда, того времени люди были как-то особенно сильные и выносливые. Например, дед Лука говорил о себе: «Я на веку своим утара не знал и только однажды пришлось почувствовать как бы неловко на сердце, и оттого, что были мы трое на избушке ночевати, я стал будить двоих товарищей стонущих, а они голосу не подают, пришлось вытащить на улицу и отваживать на воздухе, и отводился, и сам только как бы неловко, что на сердце остался». Дед был и на мороз устойчив. Бывало, морозы, копать стоит, а дед идет обычно — голая голова и на редкость шапка. По 6—7 недель ходили, из лесу не выходя, за белкой, в заговоре 4 человека. По 7 пудов брали продуктов и прочей надобности. Клали в охотничьи сани, шли за 200—300 верст, ночуя в лесу по двою на ветках под елкой. Только, говорит дед, назад иногда идешь и товарищ, взади идя, бросит тебе в сани рукавицы — уже чувствуешь тяжесть, а вперед идешь — 7 пудов груза по ровному тянешь, только где гора, то сообща затагали, а так идешь как бы подсильно. Были, говорит дед, некоторые сильные люди. Один старик из д<еревни> Левкинской 43 медведя добыл за свой век, а ружье не менял, все на витню да на удар посоха (витня — конь на древке, в середине — шарик на веревке). Когда медведь набросится, то подставляет конь в грудь зверя, а он лезет на тебя, а ты держишь за веревку и древко, зверь накаливается и сняться не может, и лезет на человека, и, наконец, обессилит и падет.

А посохом так ловил старик, и это было последний медведь, 43-й: идет он, и вдруг слышит — медведь сзади по берегу бежит на него. «Я, — говорит старик, — жду, когда он будет поближе, и мне на удар бы было, и гляжу себе втай через плечо: медведь подбежал совсем близко, чтобы достать посохом. Я тогда <...> обернулся (а посох-то был на плечи и не тоньше оглобли березовой, крепок, завял весной на солнце) и — раз медведю между ушей. Он пал, а я еще раз по морде да затылку — и все кончено». Вынул нож из ножней, содрал кожу и верпулся в деревню (за 1 к<илометр> было). Принес шкуру в дом дочери, где гостил, и его еще уговаривали: «Не ходи, Василий, медведь у нас злой, нападает на людей». А он сказал одно: «Посох-то мой еще в руках держится». И говорит: «Вот вам, кого боялись, возмите, а мне более делать с ним нечего» — и ушел домой. Однако рука долони его была величиной с две руки любого мужчины.

Были тогда многие крепкие люди, коротко сказать можно, что из трюма барки по леснице выходили на берег, нося на спине 1 куль муки (9 пудов), да еще под пазухами по 1 мешку муки по 4,5 пуда каждый, всего 18 пудов. Были и другие, носили бревна 18—20 пудов. Шли еще один отец с сыном, поехали в лодке на охоту с багажом на осень, всего продуктов и снаряжения до 70 пудов вместе с лодкой все. Вечером отец сыну оказал: «Затяни лодку повыше, чтобы ночью вода не прибила, обезопась». Сын как бы обычно выполнил, а когда утром отец пришел на берег, лодка была на суше вся с грузом и вода прибывала. А говорят, еще был сын недоросток, и как-то раз ребята возми его чем-то подражали, он бросился за ними, они сквозь огорода проскочили, а он как-то задержался, не мог проскочить. Тогда он огорода всю сломал, а она была столбовая, и жерди все по куску измелчил.

Много еще были случаи о силе мужчин, однако нет надобности говорить больше, достаточно сказанного. Были тогда сильные люди, было и много зверей, медведей, волков особенно много. Дед говорил, когда тихо вечером, бывало, начнут, вост стая волков, да раздается эхо, то леса как бы поют в разных сторонах — где эхо, где волки. А поедет за сеном или дровами подальше, то бери веревку, чтобы было пустить за саями, иначе на саях не удержишься. Один мужик как-то попался безо всего, напала стая волков, то он успел: выпряг лошадь и вывернул оглобли и стал бить их оглоблех. Часть их убил, остальные пустились наутек. Были случаи, забегали волки и в деревню. Как-то раз ребята вышли на крыльцо, а волк бежит мимо крыльцо и передние лапы на крыльцо положил, зубами шелкает, а ребята малы, не понимают волка, только кричат: «Бабка! Серко! Серко!», ну а бабка взяла коромысло и серка-волка прогнала. А относительно медведей, то целые сотни случаев схваток с медведями и на разной стороне победами, кто как и кому как удастся.

Раз как-то было, у двух охотников медведь повадился из амбара таскать птицу. И однажды, придя вечером, заметив медведя воровство, решили утром взяться за отмщение. Однако медведь почуял себя хозяином, опередил, сам набросился на одного охотника, который пошел за водой на речку, а охотник, как видно, был не из тех, что уважают зверям и имел силу. Медведя до себя не допустил, бросил котелок да и медведя за уши, и начал пятиться к речке и медведя не отпускает. Подошел поближе к яме глубины речки и медведя стал пятить в круган речки. Когда у медведя ноги не стали доставать,

то не дал ему больше воздуха, захлебнул его в кургане (так!). Затем взял котелок, занес воды и сказал о случившемся. И на вопрос, почто не позвал его на помощь, сказал: «А на что? Я итак хорошо справился».

Вот такие встречи подобного рода бывали с медведями, многие и многие случаи. Вот и дед еще сказывал, у нашего пастуха произошло. Кружил он жир у оленей и покатылся под горку между деревьев, как-то упал в снег. А было подтемно, вечер, и случись над устьем берлоги медведя. А медведь, видимо, почуял, что кто-то его хочет тревожить, не стерпел, сам выскочил. Однако пастух успел уже встать, и ружье было, но не готовое (где же, когда кремнем зажигались!), схватил ружье за ствол да закричал: «Уой, уой, съел меня!», а сам не струсил, медведя по носу — раз, тот и пал, а пастух давай еще ружьем наливать покрепче, и так уколол медведя.

Вернемся еще к былым временам друтого деда моего, Михаила, по матери роду тоже. Жил лет под сто и был охотник, тоже и кузнец того времени славной, ковал, говорит, не токмо на Усть-Цильму (где жил и родился), но и много ковал в Пустозерск, особенно пещни, за зиму штук 50 и более, ковал топоры и косы, мастер и был и по ружьям целить и ремонтировать.

Однако жизнь долгая была разная, всего пришлось видеть. Отец, скажем, мой, Терентий, другие времена жил. Было, приехали проводить набор в солдаты (тогда с Мезени были начальники), а отец мой был на срубе избы, узнал, что приехали, топор в стену, да и в лес спрятался. А когда прошло присутствие и набор, вышел домой, и все тем кончилось. А то кто попался дома, брали на 25 лет — такая была солдатчина. А вот мне уже пришлось платить тысячу за солдатчину, а потом за эти деньги жить работать (батрачить) у богачей Пустозерска много лет с женой и ходить в Чердап волочить каюки, 2 раза было. Так, говорит, прошло полвека. Затем было и дом завел, и хозяйство, но опять несчастие: все сгорело, даже сын был один 5 лет, Михаилом же звали, сгорел — мы опять в горе не скоро оправлялись. Было 5 дочерей — те-то все выросли. Были тоже 7 годов безколосье — хлеб побивало морозом, люди бегли в Сибирь и кто куда. Были притеснения за веру, только при нас жизнь стала уже легче: были только насмешки кое-что, как при рождении и венчании притесняли, иначе называли незаконорожденными, не брачными, и по отчеству не называли. И так, бывало, на сходках начнут зачи<ты>вать список явившихся, только и слышишь: то-то внабрав-

ный, без отчества, а просто по фамилии или по прозвищу записывались. Однако, по словам деда и матери моей, дед пил вина много, и туда немало уходило заработанного. «Хотя я пил, — говорит дед, — мне вино не мешало: я всегда пьян, а всегда работал. Конечно, были случаи, уезжал рыбы и птицы: по три тысячи куропаток одних за зиму добудешь, а где другой птицы — тетер, уток — себе и на продаже было. Был я маленький, меня отец взял впервые с собой на избушку, то я помню, столько было птицы, что как у меня ружья нет, то я хожу, дерева секу, думаю, что дерево падет и птицы убьются. Потом менее стало <...>, а то было — гром гремело».

Однако и при мне жизни было еще силками и ружьями добывали тысячами душ, но отец мне говорил, теперь мало стало птицы, прежде было больше — и луками можно было стрелять. Во времена отца был родственник какой-то, звали Ганька, и как-то достал грамоту (в те времена грамотные были редки, у меня мать и тетка были хотя грамотны, но писать не знали), и когда его увозили в солдаты, то все дивились, какой вострой вышел человек: в темноте вырос, что и ногой успел писать. Однако Ганька домой не вернулся. Дед говорил: «Теперь что жизнь — светла: керосин, свечи, а то прежде свечи были по праздникам зажигались, а о керосине — одно воспоминание, везде было освещение лучиной». Мне даже и мать говорила: «Когда мы, сестры, приходили домой, то мать сидит в дыму от лучины, едва видно, вышивает оленьи рукавицы, обувь, как была мастерица по вышиванию из оленьих шкур малиц и другой одежды и обуви. У нас же на вечеринках была лучина, а по праздникам зажигали свечи. Были для лучины в стене светильные петли, и тут же, рядом, у стены, корыто с водой для падения огарков лучины». Первый домик у деда был, рассказывал дед, тоже труба в стене. Я говорил деду: «Как же вы жили и грелись?» А он скажет: «А лучше и теплее еще было, потому что теперь тепло приходит после топки и тихо нагревается, а тогда как затопишь печь — и сразу тепло под верхом и будет, а когда закроешь после топки, то сразу и тепло будет, вернее, спустится вниз, потому что верх нагрелся еще во время топки».

В разговорах с нами дед Лука и дядя Игнатий упоминали слова протопопа Аввакума, сожженного в городке Пустозерском, что он пред смертью своею говорил: «Теперь городок велик и славен, при последнем же времени место сие жительства перенесет песком». От сего

следует уразуметь, яко близъ есть конецъ вѣка сего.

Наша бабушка Марья Федотовна из деревни была Боровской (Пижда). Говорила моей тещи Матренѣ, что здѣсь, на поляхъ, будетъ много домиковъ. Следуетъ заметить, что баба была в молодости весьма толковая, но послѣ замужья случилось уродство: ходила в морозы босяком (так!), вела жалкий образъ жизни существования.

Старушка Акулина, которую мы называли бабушкой, в рассказахъ своихъ с нами вспоминала своего дядю Алешку. В сказанныхъ им словахъ напоминал онъ нам, что вы еще, можетъ, минуете последнее время, а дѣтей вашихъ это время послѣднее застигнетъ по самой середине. Слова дяди Алешка брать от Писания, всю свою жизнь онъ лежалъ на книгахъ, где указывалось, что при послѣднемъ времени земля будетъ связана железными проводами, аки пауковы сети, а в домахъ на столѣ будутъ шипѣть, в каждомъ домѣ будутъ кабаки и пьянства, браки без родителей, самокрутки, стѣны в домахъ дадутъ гласы человеческия, по воздуху будутъ летать огненные змѣи, хлѣбъ ясти из одной квашни.

Из бесѣдъ Ханзина А.П.

По свѣдѣніямъ современниковъ Ханзина А.П. нам осталось слышать о Ханзинѣ, что онъ былъ человѣкъ одаренъ большой памятью, много зналъ по старому писанию разбираться в книгахъ о старой вѣрѣ, существовавшей в России от временъ князя Владимира до реформы Никона патриарха, собирать бесѣды многи, разъяснял на бесѣдахъ, что есть старая вѣра, а также и новая, что все это не случайно явление, а предсказанное издавна пророками и апостолами, и время это попущено Богомъ искусити живущия на земли. Обо всемъ этомъ слѣдуетъ и намъ отмѣтить по тѣмъ старымъ книгамъ по вопросу старой и новой вѣры, что время наступило то, что писанное все сбывается, время своихъ слугъ собираетъ. Важно надо отмѣнить то, что еще сказалъ Ханзинъ о послѣднихъ браняхъ на землѣ в дватцатомъ вѣкѣ по свѣдѣніямъ нѣкоторыхъ участниковъ в бесѣдахъ с нимъ сохранили в своей памяти и довели до нашего свѣдѣнія о томъ, что онъ ездилъ в Москву и добился разрешения побывать в книгохранилище старыхъ книгъ, гдѣ допускалось посѣщение за большую плату одинъ разъ человѣку в своей жизни только на два часа, и онъ, какъ имѣлъ глубокую память, за эти два часа усвоил нуж-

ное написанное в книгахъ, возвратился в свое мѣстожительство Усть-Цильму, поясняя старообрядцамъ усвоенное имъ из книгъ хранилища написанное о послѣднемъ 20-мъ вѣкѣ и должно быть уже въскорѣ, и даже такъ увѣрился в книгахъ прочитанныхъ, что в этомъ году должна случиться война. И извѣстно, что онъ вѣсною в 1914 г. самъ себя крестилъ и весною умеръ, а лѣтомъ 14 июля 1914 г. по старому стилю началась первая германская война, в которой онъ сказалъ срокъ: четыре года продлится и въ этой войнѣ падутъ три короны царей. И свершилось общеизвѣстно: пали короны русская, германская и австрийская, т.е. случились в нихъ революции, власть взялъ народъ. А что далѣе еще будетъ, на сие якобы онъ сказалъ, послѣ междоусобнаго кровопролития и мятежей настанетъ время передышки, но опять разразится война, еще болѣе губительная, однако же не послѣдняя. Послѣднюю войну Ханзинъ указалъ всемирную, весьма разрушительную. Однако же надо замѣтить, что собесѣдники Ханзина в наше время почти всѣ умерли, а тѣ, которые были свидѣтелями в бесѣдахъ с нимъ, никакихъ письменныхъ свѣдѣній о томъ не оставили. Одно в разговорахъ упоминали: что мало обращали вниманія на слова Ханзина о предыдущихъ событияхъ быти. Некоторые находились и такъ скажут, молъ, старикъ, по старости, похоже, что-то бредить сталъ. А когда первая война началась, германская, тогда многие увѣрились, что совершенно вѣрно старикъ сказывалъ, теперь бы послушали со вниманіемъ, да гдѣ возьмешь его?

Примечания

¹ Мелихов М.В. Анхеныч и его видения // Мѣра. СПб., 1994. № 4. С. 40—49; 1995. № 1. С. 50—61; он же. Видения печорского старообрядческаго писателя С.А. Носова // Арт: Литературно-публицистический, историко-культурологический, художественный журнал. Сыктывкар, 1998. № 1. С. 126—159. См. также исследование: Мелихов М.В. Сюжетная организация цикла видений печорского старообрядца С.А. Носова // Уральский сборник. История. Культура. Религия. II. Екатеринбург, 1998. С. 154—164.

² Обе рукописи хранятся в Нарьян-Марском областном краеведческом музее (НОКМ): соответственно 392/7 в.х. и 392/6 в.х.

³ Имя и отчество А.П. Ханзина не упоминаются в книге В.И. Малышева среди писцов и владельцев книжных собраний, нет информации о нем и в собранной в настоящее время Т.Ф. Волковой базе данных о печорских писцах и владельцах книг.

⁴ В это время С.А. Носов уже занимался переписыванием рукописей; во время одной из экспедиций мы видели фрагмент канонника, на котором был датированный 1914 г. автограф: «Писал многогрешный Стефан Носов».

К 100-летию СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н.П. КОЛПАКОВОЙ

Наталья Павловна Колпакова принадлежит к уже легендарному поколению питерских фольклористов, которое сформировалось в первое послеоктябрьское десятилетие в стенах Российского (Государственного) института истории искусств (ГИИИ; бывший Зубовский институт).

Н.П. Колпакова родилась 5/18 апреля 1902 г. в Петербурге. Заполняя личный листок по учету кадров в 1956 г., в графе «социальное происхождение» она писала: «дворянка». Отец ее был инженером-строителем и архитектором. Демидовская женская гимназия, оконченная ею в 1915 г., Литературная студия при издательстве «Всемирная литература», пребывание вольнослушательницей Петроградского университета по факультету общественных наук (1919—1921) помогли Н.П. Колпаковой осознать свои гуманитарные способности и склонность к художественному творчеству. В 1921 г. она поступила на Высшие курсы искусствознания при ГИИИ, которые успешно закончила в декабре 1924 г. Весной 1926 г. Н.П. Колпакова была зачислена в аспирантуру Института, но пока еще ничто не предвещало, что ее научная судьба будет связана с фольклором. Первая филологическая работа, написанная исследовательницей, была посвящена А.А. Фету¹.

Однако в 1926 г. в ГИИИ, где до той поры фольклорные интересы не играли сколько-нибудь заметной роли, была создана Крестьянская секция, в задачи которой входило изучение народного искусства. Для сбора материала решено было отправить в Заонежье специальную экспедицию. Руководителем ее был назначен известный специалист в области древнерусского зодчества К.К. Романов. Изучением изобразительных и прикладных искусств занимались Е.Э. Кнатц, Ю.Н. Дмитриев, Л.М. Шуляк, К.А. Большева. Музыковедение представляли А.В. Финягин, З.В. Эвальд и Е.В. Гиппиус. По программе Театрального отдела работали уже маститый к тому времени В.Н. Всеволодский-Гернгросс, а также молодые С.С. Писарев и Р.Р. Суслов. И, наконец, от Отдела истории и теории словесных искусств в Заонежье поехали А.М. Астахова, И.В. Карнаухова, Н.П. Колпакова, чьи имена еще не были известны отечественной фольклористике. Наиболее подготовленным в фольклористическом плане на тот момент в экспедиции был, пожалуй, А.И. Никифоров, прикомандированный к ГИИИ от Толстовского музея². К 1926 г. он успел написать несколько сугубо фольклористических работ.

Экспедиционеры-словесники заранее распределили обязанности. А.М. Астахова должна была записывать былины; И.В.

Карнаухова и А.И. Никифоров — сказки; Н.П. Колпакова сосредоточилась на песнях. Этот жанр и станет путеводным для фольклористики в ее исследованиях устной народной культуры. Впечатления от поездки по севернорусским деревням у Н.П. Колпаковой вылились в целую серию этнографических очерков, опубликованных в июле-октябре 1925 г. в петрозаводской газете «Красная Карелия». Заонежская экспедиция круто изменила научные интересы Н.П. Колпаковой, открыв ей мир народного слова.

После Заонежья последовали другие летние поездки: в 1927 г. — на Пинегу; в 1928 г. — на Мезень; в 1929 г. — на Печору. А зимой участники экспедиций приводили в порядок свои записи, устраивали заседания с докладами по собранному материалу. В Центральном государственном архиве литературы и искусства г. Петербурга сохранились протоколы Фольклорной секции ГИИИ (фонд 82), которые свидетельствуют, что Н.П. Колпакова во второй половине 1920-х гг. выступала с докладами: «Припевки на Пинеге и Мезени», «Святочные винограды на Мезени», «Игровые песни на Пинеге и Мезени», «Свадебный обряд на р. Печоре», «Свадебные причеты на р. Печоре» и др. В рамках дискуссии с коллегами из ГИИИ родились и первые научные фольклористические статьи Н.П. Колпаковой — «Песня на Шуньгском полуострове» и «Свадебный обряд на р. Пинеге», опубликованные в знаменитых сборниках ГИИИ³. Двадцатые годы навсегда останутся в жизни Н.П. Колпаковой определяющими. Через много лет она напишет несколько страничек воспоминаний о ГИИИ и его людях, в частности о В.П. Адриановой-Перетц, читавшей на Курсах лекции по устной народной словесности⁴.

Весной 1929 г. Н.П. Колпакова успешно защитила исследование «Современная крестьянская песня на реках Пинеге и Мезени. Ч. 1. Песня игришная и обрядовая» и ей было присвоено звание научного сотрудника первого разряда (аналог не существовавшей в те годы степени кандидата наук). Однако уже через год, в 1930 г., при перепрофилировании ГИИИ, исследовательница потеряла работу. В течение девяти лет Н.П. Колпакова не могла найти место в системе научных учреждений и работала в различных библиотеках Ленинграда.



Н.П. Колпакова

Тем не менее при каждой представлявшейся возможности она выезжала в экспедиции. Так, в 1932—1933 гг. вместе с фольклористами Института по изучению народов СССР Н.П. Колпакова побывала в Беломорье⁵. По экспедиционным впечатлениям ею были написаны книги очерков «Сквозь лесную просесть» (Архангельск, 1935) и «Терский берег» (Вологда, 1937). В 1937 г. вместе с А.М. Астаховой она публикует сборник «Старая и новая Карелия в частушке» (Петрозаводск, 1937). На следующий год коллектив авторов (А.М. Астахова, Н.П. Колпакова, Е.В. Гиппиус и З.В. Эвальд) выпускает книгу «Народные песни Вологодской области». В предвоенное время Н.П. Колпакова побывала в Башкирской АССР, где записала ряд жанров фольклора горнорабочих⁶.

Научная деятельность Н.П. Колпаковой в 1930-е гг. была весьма плодотворной, однако в результате того, что исследовательница оказалась вне системы научных учреждений, во время проходившей тогда в стране кампании пересмотра научных званий ученая степень кандидата филологических наук ей присвоена не была. Защиту исследования «Современная крестьянская песня на реках Пинеге и Мезени» в расчет не приняли.

В 1939 г. произошло важное событие в жизни Н.П. Колпаковой. В январе она была приглашена М.К. Азадовским на должность заведующей Кабинетом народного творчества при филологическом факультете Ленинградского университета. Здесь исследовательница сразу же приступила к работе над кандидатской диссер-

тацией «Свадебный обряд Русского Севера» (текст диссертации хранится в Научной библиотеке Петербургского университета; шифр: ЕШ 3385). На защите одним из научных оппонентов был выдающийся фольклорист и этнограф Д.К. Зеленин, отметивший новизну и обилие собранного автором материала, плодотворное сочетание в работе фольклористического и этнографического научного анализа, оригинальность постановки крупной проблемы (восстановление на основании севернорусского материала древнейшего слоя русской свадебной обрядности). «На фоне количественно очень обильной, — писал Д.К. Зеленин, — но качественно бедной и слабой литературы диссертация тов. Колпаковой выдается как крупное, трезвое и удачное <...> исследование по одному из важнейших вопросов всего свадебного комплекса у русских» (Архив Академии наук. Петербургское отделение. Ф. 849. Оп. 1. № 791. Л. 10). Эти слова писались 20 сентября 1941 г., за десять дней до защиты диссертации, когда Ленинград уже был в блокаде.

Родной город Н.П. Колпакова не покинула. До февраля 1942 г. (то есть до времени эвакуации университета) она проработала на филологическом факультете. Затем — в библиотеке Володарского райкома КПСС, в Ленинградском отделении Союза советских писателей. В 1943 г. ее приняли в члены Союза, и она выпустила сборник «Частушки Ленинградского фронта». За работу в блокадном городе Н.П. Колпакова была награждена медалями «За оборону Ленинграда» и «За доблестный труд в Великой Отечественной войне».

В октябре 1943 г. Н.П. Колпакова получила предложение читать курс устного народного творчества в Педагогическом институте им. А.И. Герцена и читала его на разных факультетах до 1948 г. После возвращения Ленинградского университета из эвакуации в течение 1945—1947 гг. она вела на филфаке практические занятия по фольклору. В апреле 1946 г. Н.П. Колпакова была приглашена на должность старшего научного сотрудника во вновь открытый Кабинет народного творчества в Государственный научно-исследовательский институт театра и музыки (бывший ГИИИ), в свою alma mater, где начиналась ее фольклористическая деятельность. Здесь состоялись экспедиции в Ленинградскую область, на Урал и в Поволжье. Часть собранных материалов вошла в сборники «Песни Поволжья» (Л., 1959) и «Народные песни Ленинградской области» (Л., 1958), составленные композитором-фольклористом Ф.А. Рубцовым. Однако 1 января 1952 г. фольклористическое направление в Институте театра и музыки в очередной раз было закрыто. До лета 1953 г. Н.П. Колпакова вынуждена была существовать на случайные заработки от выступлений по линии Бюро пропаганды Ленинградского отделения Союза

советских писателей. Наконец 1 августа 1953 г. она была принята на работу в Сектор устного народнопоэтического творчества Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР.

Приход Н.П. Колпаковой в Пушкинский Дом — в то время единственный научно-исследовательский фольклористический центр в Ленинграде — был логичным, но, пожалуй, несколько запоздалым моментом в ее научной биографии. После закрытия в 1930 г. фольклористического направления в ГИИИ наука о «живой старине» на некоторое время переместилась во вновь образованный Институт по изучению народов СССР (ИПИИ), куда были переданы все фольклорные материалы бывшего ГИИИ и куда перешли работать А.М. Астахова и Е.В. Гиппиус — товарищи Н.П. Колпаковой по севернорусским экспедициям. В 1934 г. ИПИИ и Музей антропологии и этнографии были преобразованы в Институт этнографии АН СССР. И, наконец, в 1939 г. Фольклорная секция Института этнографии со всеми ее архивными материалами (рукописными и фонографическими) и штатом сотрудников была придана Пушкинскому Дому. Окажись судьба более благосклонной, Н.П. Колпакова, как и А.М. Астахова, из ГИИИ в свое время переехала бы в ИПИИ, из ИПИИ в Институт этнографии, а оттуда в Пушкинский Дом.

Войдя в штат Пушкинского Дома, Н.П. Колпакова уже в 1953—1954 гг. возглавила экспедиции в Поволжье; в 1955 и 1956 г. состоялись поездки на Печору, а в 1958 г. — на Мезень. Результатами этих экспедиций стали фундаментальные тома: «Русские народные песни Поволжья. Вып. 1. Песни, записанные в Куйбышевской области» (М.; Л., 1959); «Былины Печоры и Зимнего берега (Новые записи)» (М.; Л., 1961); «Песни Печоры» (М.; Л., 1963) и «Песенный фольклор Мезени» (Л., 1967). Вклад Н.П. Колпаковой в каждую из этих книг нельзя переоценить.

В 1963 г. вышла в свет монография Н.П. Колпаковой «Русская народная бытовая песня», где на новом для своего времени уровне был решен вопрос о жанре. Песенный жанр определяется его бытовой функцией, содержанием и общностью художественных средств, — утверждала исследовательница. Все песни ею были разделены на заклинательные, игровые, величальные и лирические. 19 декабря 1963 г. состоялась защита докторской диссертации (оппоненты — В.П. Адрианова-Перетц, А.П. Евгеньева, Н.А. Мещерский). Закрывая свой отзыв, В.П. Адрианова-Перетц писала: «Исследование Н.П. Колпаковой несомненно вывело изучение бытовой народной песни на новый путь, следуя по которому фольклористика существенно углубляет представление о самом художественном методе песенного изображения действительности» (Рукописный отдел Пушкинского Дома. Ф. 150. Оп. 2. № 140. Л. 143). И действительно: большин-

ство из идей, высказанных в книге Н.П. Колпаковой, остаются актуальными и в наше время.

16 февраля 1967 г. Н.П. Колпакова вышла на пенсию. Но судьба отмерила ей еще долгую и плодотворную жизнь. В 1973 г. в серии «Литературные памятники» вышел в свет сборник «Лирика русской свадьбы». В 1975 — книга «У золотых родников: Записки фольклориста»; в 1977 — «Песни и люди».

Скончалась Н.П. Колпакова 8 июня 1994 г. Уходят люди, лично знавшие Н.П. Колпакову, но остаются новым поколениям фольклористов ее сборники, исследования, путевые очерки и дневники. И подрастают где-то ребятишки, которым мамы читают песенки-потешки из книжек с яркими картинками («Ерши-малыши», «Ой-ду-ду», «А мы просо сеяли» и др.), любовно и талантливо подготовленных Н.П. Колпаковой. Нить времен не прерывается.

Примечания

¹ Колпакова Н.П. Неизданный Фет // Поэтика: Сб. статей. Л., 1926. С. 127—137.

² Толстовский музей, созданный для сохранения рукописей и личных мемориальных вещей Л.Н. Толстого, был основан в Петербурге в 1911 г. (исторический адрес: Тучкова наб., д. 2а). В 1930 г. музей был присоединен к Пушкинскому Дому. В дальнейшем его материалы были переданы в Москву.

³ См.: Колпакова Н.П. Песня на Шунгском полуострове (Литературная эволюция) // Искусство Севера. Л., 1927. Вып. 1. С. 121—146 (Крестьянское искусство СССР); она же. Свадебный обряд на р. Пинеге // Искусство Севера. Л., 1928. Вып. 2. С. 117—176 (Крестьянское искусство СССР).

⁴ Колпакова Н.П. Двадцатые годы // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 29. С. 38—43.

⁵ См.: Колпакова-Карбузова Н.П. Фольклор Терского берега // Советская этнография. 1934. № 1/2. С. 215; Колпакова-Карбузова Н.П. Промысловые мотивы в фольклоре Терского берега // Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности академика А.С. Орлова. Л., 1934. С. 233—241.

⁶ Рассказы о Пугачеве и Разине. Записала Н. Колпакова // Ленинград. 1940. № 6. С. 10—11; Колпакова Н.П. Новые записи рабочего фольклора на Южном Урале // Учен. зап. Ленингр. гос. ун-та. 1941. № 81. Сер. филол. наук. Вып. 12. С. 143—154.

⁷ О Н.П. Колпаковой см.: Мельц М.Я. [70-летие Н.П. Колпаковой] // Русский фольклор: Проблемы художественной формы. Л., 1974. Т. 14. С. 286—288; Абрамкин В.М., Лурье А.Н. Писатели Ленинграда. Библиограф. указатель. Л., 1964. С. 145—146; Астахова А.М. Колпакова Наталья Павловна // Краткая литературная энциклопедия. М., 1966. Т. 3. Стб. 667; Гусев В.Е. Очарованная страница // Живая старина. 1994. № 4. С. 55 и др. См. также личное дело исследовательницы, хранящееся в Рукописном отделе Института русской литературы (РО ИРЛИ). Ф. 160. Оп. 2. № 140, на материалы которого мы опирались.

АВТОБИОГРАФИЯ

Родилась 18 апреля 1902 г. в семье инженера-архитектора. Отец всю жизнь работал по специальности и умер в 1939 г. в должности старшего архитектора планового отдела Государственного Строительного контроля при Президиуме Лен. Совета. Мать — домашняя хозяйка.

В 1919 году я закончила среднюю школу № 47 в Ленинграде. Летом того же года поступила в Литературную студию при издательстве «Всемирная литература», которую окончила с дипломом первой степени. С 1919 по 1921 г. была вольнослушательницей Ленинградского государственного университета по факультету общественных наук.

Осенью 1921 г. поступила на Словесное Отделение (ЛИТО) Государственного Института Истории Искусств (в Ленинграде), которое окончила в декабре 1924 года со званием научного сотрудника 1 разряда.

По окончании института была оставлена в нем для научной работы и весной 1926 года была зачислена в штатные аспиранты.

К весне 1929 года закончила аспирантуру и 27 марта 1929 г. защитила работу на тему «Современная крестьянская песня на р.р. Пинеги и Мезени» (10 печатных листов), сделанную на основе собственноручно собранных материалов. Получила звание научного сотрудника 1-го разряда и была оставлена в институте для дальнейшей научной работы.

С закрытием Отдела ЛИТО в 1930 г., не имея возможности найти штатную работу по основной научной специально-

сти, до 1939 г. заведовала различными библиотеками средних школ в Володарском районе Ленинграда.

С января 1939 г. была приглашена на только что открывшуюся должность зав. Кабинетом народного творчества при филологическом факультете ЛГУ. В этой должности работала до эвакуации университета из Ленинграда в феврале 1942 года.

За годы 1930—1941 поддерживала научную связь с Отделом фольклора Института литературы Академии наук СССР, печаталась в его изданиях и участвовала в его экспедициях.

Работу по собиранию произведений устного народного творчества веду с 1926 года: 1926—1929 гг. — экспедиции Института истории искусств в Карелию, на реки Пинегу, Мезень и Печору; в 1932 г. — экспедиция Географического Общества; в 1937 г. — экспедиция Отдела фольклора Института литературы АН СССР в Вологодскую область.

Осенью 1938 г. Отдел фольклора направил меня в Башкирию для руководства научной фольклорной экспедицией, организованной Совнаркомом Башкирской АССР. Кроме руководящей работы, провела там собирание русского народно-песенного и сказового творчества в районах движения Пугачева и др. местностях северной, средней и южной Башкирии.

Печатаюсь с 1925 года. Среди печатных работ — научно-исследовательские статьи, «Книга о русском фольклоре» монографического характера, сборники сказок в моей обработке, журнальные и газетные статьи по фольклору, Очерки и др. Две книги очерков по Северному краю были напечатаны отдельными из-

даниями. За 1951—1953 гг. четыре сборника моих обработок русских народных сказок и «Книга о русском фольклоре» были напечатаны в странах народной демократии (в Чехословакии и в Румынии) в переводах на чешский, словацкий и румынский языки.

Диплом на научную степень кандидата филологических наук был мною получен 1 ноября 1949 г. на основании решения Ученого Совета Лен. Гос. Университета от 21 ноября 1941 г. (№ диплома 01908). Аттестат старшего научного сотрудника — 24 декабря 1950 г. на основании решения ВАКа от 1 октября 1949 г. (№ аттестата — 05558).

1 июня 1954 г.

Н. Колпакова

Р.С. Эта автобиография очень старая, но к ней до 1954 ничего добавить, а после 1954 года были добавления:

1) В декабре 1963 года — защита диссертации (в ИРЛИ) на тему «Русская народная бытовая песня»; утверждена ВАКом и выдан диплом 1 января 1965 года.

2) 1 января 1967 года — выход на пенсию и уход из ИРЛИ; все дальнейшие годы — работа литературная, неизменное членство в Союзе писателей.

3) С 1940 по 1980 годы — много изданий за рубежом; все мои работы переведены на 22 иностранных языка.

4) В настоящее время — работа над путевыми фольклорными дневниками «Записки фольклориста» (продолжение книги «У золотых родников». Л.: Наука, 1975).

Н. Колпакова

Публикация Е.М. БЕЛЕЦКОЙ

ВСТРЕЧИ В ЛЕНИНГРАДЕ

С Натальей Павловной Колпаковой я знакомилась трижды. В первый раз это было заочное знакомство: еще на первом курсе мы, члены фольклорного кружка Чечено-Ингушского госпединститута, которым руководила В.Г. Чеботарева, должны были прочитать монографию «Русская народная бытовая песня». А через год, благодаря той же В.Г. Чеботаревой, нам удалось познакомиться с автором книги воочию и побывать у нее в гостях в ленинградской квартире.

Это была квартира-музей: старинная мебель, различные коллекции, в том числе целая выставка забавных фигурок, сделанных руками хозяйки из корней деревьев и необычных веточек. И, конечно, всюду были книги, рисунки, рукописи. Наталья Павловна тогда много нам рассказывала и показывала, а рассказывать она умела прекрасно.

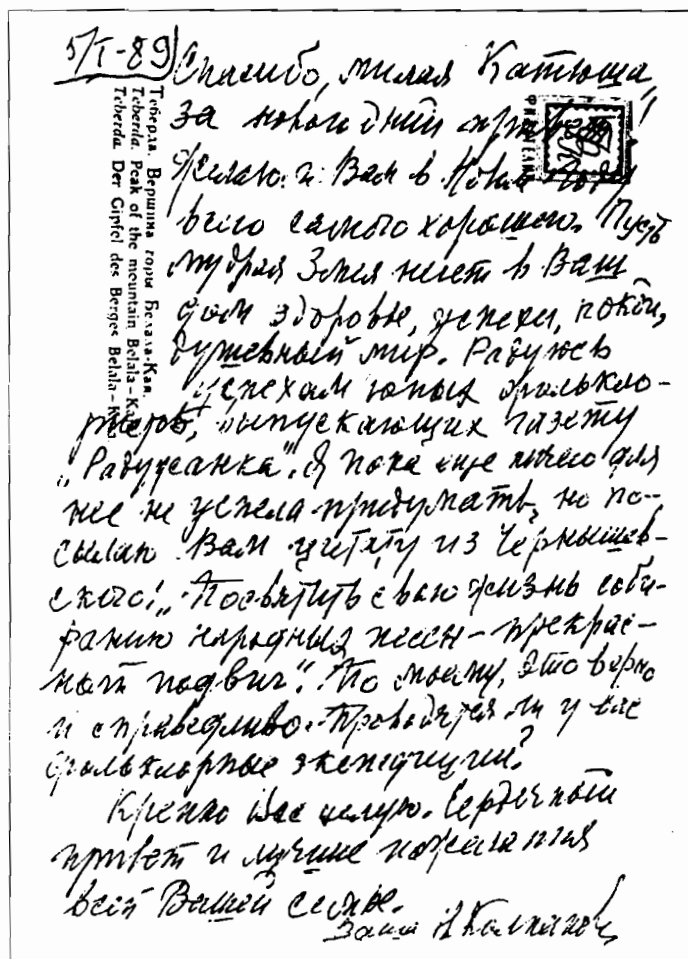
Прошли годы. Я стала фольклористом, ежегодно ездила в экспедиции в терские станицы за казачьими песнями, изучала научную литературу по фольклору и постепенно пополняла свою библиотеку новыми книгами Н.П. Колпаковой: «Песенный фольклор Мезени» (1967), «У золотых родников» (1975), «Песни и люди» (1977) и др.

Далеко не все книги удавалось приобрести: «Лирику русской свадьбы» (1978) каждый раз брала на занятия по фольклору из библиотеки. Потом на глаза случайно попала детская книжечка «Ерши-малыши», в обработке Н.П. Колпаковой, с хорошими рисунками. Так я узнала еще об одном ее увлечении.

В Ленинграде я бывала довольно часто: сначала училась в заочной аспирантуре Пушкинского Дома, потом приезжала

на ФПК, на конференции. Возвращалась в Грозный иногда самолетом. И вот однажды из-за метели полет отложили на сутки. Я позвонила М.Я. Мельцу, и она посоветовала обратиться к Н.П. Колпаковой, которая тогда уже переселилась в квартиру на ул. Тамбасова, достаточно близко, по питерским понятиям, от аэропорта. Я позвонила, представилась, и Наталья Павловна тут же предложила мне переночевать у нее, чтобы не сидеть ночь в ожидании вылета. Так состоялось наше третье знакомство.

Вспоминая сейчас эти встречи, я думаю о том, как мне тогда повезло. Повезло не только потому, что я могла общаться с известным ученым и опытным собирателем фольклора. У меня была редкая возможность общения с удивительным человеком, очень талантливым, незаурядной личностью, «очарованной странницей», как образно назвал ее В.Е. Гусев.



Письмо Н.П. Колпаковой к Е.М. Белецкой от 5 января 1989 г.

Наталья Павловна показывала мне свои рисунки, которые сохранились в дневнике одного из южных путешествий; нарисованные черной тушью, обычным пером, они были очень точными — ничего лишнего! — и очень выразительными. Были и настоящие картины (Наталья Павловна неплохо рисовала: наверное, сказывался наследственный талант). А ее рассказы об экспедициях представляли своеобразный театр одного актера: впечатления об исполнителях пересыпались северными жемчужинками — воспроизведенными со всеми лексическими и фонетическими особенностями северного говора сказками, прибаутками, потешками.

Были и детские книги — на японском, чешском и других языках народов мира (в переводах более чем на двадцать иностранных языков). Зарубежные издательства присылали не только книги, но и гонорары за них, в отличие от некоторых русских издателей. Но была и «Наташкина книжка» — в единственном экземпляре, написанная для племянницы. Рассортировав картинку с художественных конвертов по тематике (времена года, живот-

Обычно в эти дни к ней приходили друзья. В одну из таких встреч Н.П. Колпакова познакомила меня с В.В. Круглеевской (шутили: надо было обоим приехать с Северного Кавказа, чтобы познакомиться в Ленинграде!), которая гостила у Натальи Павловны довольно продолжительное время. Между этими женщинами было полное взаимопонимание, и не только профессиональное, но и чисто человеческое.

С Н.П. Колпаковой мы не только виделись во время моих приездов в Ленинград, но и переписывались. Даже самое обычное поздравление с праздником выходило у нее оригинальным и неповторимым. Вот одно из таких писем. «...Спасибо за первомайский привет! В свою очередь шлю Вам и Вашему семейству поздравление с 9-м Мая — таким большим праздником для всей страны и особенно для нас, блокадников. Надеюсь, что пережитый нами ужас никогда больше не повторится. <...> Вал[алентина] Влад[ими]ровна у меня, нам вдвоем гораздо лучше вместе, чем врозь. Будьте здоровы и счастливы! Ваша Н. Колпакова» (30.04.90).

ные, праздники и т.д.), Наталья Павловна наклеивала их на листы альбомной бумаги и писала к каждой стихи собственного сочинения. Потом все это собиралось, и получалась книжка. Известная фольклористка не считала зазорным подготовить фольклорный текст для диафильмов, в основном по сказкам. Вышедшие большими тиражами, с рисунками известных художников, они радовали не одно поколение детей, так же как и замечательные детские книжки Н.П. Колпаковой («Заря-зареница» и другие).

Встречи с Натальей Павловной часто совпадали с ее именинами, которые она отмечала в начале сентября.

К переписке подключился наш факультетский фольклорный клуб «Радуга». В стенгазете «Радужанка» появился очерк о Н.П. Колпаковой, написанный на основе ее автобиографии, присланной по нашей просьбе. «Радужане» просили еще что-нибудь написать, и Наталья Павловна ответила так: «Радуюсь успехам юных фольклористов, выпускающих газету "Радужанка". Я пока еще ничего для нее не успела придумать, но посылаю Вам цитату из Чернышевского: "Посвятить свою жизнь собиранию народных песен — прекрасный подвиг". По-моему, это верно и справедливо. Проводятся ли у Вас фольклорные экспедиции?..»

В другом письме студенты рассказали о том, что одно из заседаний клуба посвятили ей и М.Я. Мельц, день рождения которой тоже в апреле. Ответ из Ленинграда пришел незамедлительно: «Сердечное спасибо за привет к 18.IV! Благодарю милых "радужан" за включение (хотя бы и мысленное!) меня в ваш самоварный круг (мы проводили открытые заседания клуба за чаепитием вокруг самовара. — Е.Б.), и была бы очень рада, если бы могла хоть и 20 человек усадить вокруг самовара в нашей "деревне Тамбасовке": хватило бы и чашек, и плошек, и всего прочего! Приезжайте!»

В том же письме было описание дня рождения — 88-летия Натальи Павловны: «В.В. здесь, так что я не одна, а то сидела месяцами, как граф Монте Кристо в заключении. 18.IV было у нас много друзей-соседей: приходили "поштучно", так что весь день было оживленно и весело, с утра до вечера. У нас вроде начинается весна — боимся верить такому счастью, — ясно, тепло, все почки надулись. Так мы устали от холода и мрака!.. Сердечный привет "радужанам". Всего-всего Вам хорошего!»

...Были еще встречи и письма, и хотя Наталья Павловны уже нет с нами, память о ней жива, книги ее не залеживаются на полках библиотек и востребованы читателями. Недавно вышел первый том былин долгожданного Свода русского фольклора, и среди фамилий тех людей, к которым составители обращаются со словами благодарности, есть и Наталья Павловна Колпакова.

С юбилеем Вас, Наталья Павловна! Вы живы в нашей памяти, и Ваше столетие соберет вокруг Вашего имени немало коллег, друзей и последователей. Спасибо Вам за то, что Вы сделали для фольклористики, для того, чтобы русская живая старина — былины, сказки, песни, пословицы — сохранилась для потомков.

Е.М. БЕЛЕЦКАЯ, канд. филол. наук;
Тверской гос. университет

Из полевых материалов Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции

В верховьях Кубани в ст. Беломечетской Кочубеевского р-на Ставропольского края живут потомки хоперских и донских казаков. Акимовы, Усачевы, Оленко, Гречкины, Шведовы... Люди гостеприимные, смелые, гордящиеся своими корнями и любящие пошутить и над соседом, и над приезжим, и над собой посмеяться. У каждого в станице есть прозвище, о каждом расскажут какую-нибудь историю. К вечеру первого дня работы все мы, участники Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции 2001 г., уже слышали о девочке Джайне, которая когда-то, до колхоза, во время скачек на масленицу поражала станичников отчаянными трюками, кувыряясь под брюхом мчащейся лошади. И совсем не сразу в Евдокии Матвеевне Акимовой (1911 г.р.) угадали мы знаменитую Джайну, тем более, что сама она эту историю так и не рассказала... Евдокия Матвеевна — бесценный источник сведений о семейных и календарных обрядах, народной медицине. Здесь представлены небольшие рассказы, большинство из которых связано с семьей нашей собеседницы: дедом, родителями, мужем и сыном. В то же время, любой из этих рассказов, будучи индивидуально-семейным, является достаточно типичным для станицы (и Кубани в целом) фольклорным текстом.

В первых двух воспоминаниях речь идет о кулачных боях и увеселениях на масленицу. Традиционно кубанские станицы делились на «краи», которые противопоставлялись по социальному, сословному, микрогеографическому или иному признаку. Край наиболее демонстративно выступали друг против друга во время кулачек. Здесь «голодухи» (казаки, которые часто были беднее иногородних) бились с «прышэльцами» (иногородними), «могильцы» (живущие у кладбища) с «мостовыми» и т.п. Рассказы о знаменитых станичных кулачных боях — обязательная составляющая «календарных» воспоминаний.

Про деда Фыдоса Усачева

А Фыдос дед был — матэри моей батка — той был Вусачев... Ну а такой драчливый да здоровый дядька... И пыл — ни дай Бох як. У нас вано так было: цэ мы были «голодухи» (казаки були усе здесь), а пид ту сторону булы «прышэльцы», и цэ отсюда — «мостови», а «могильцы» сюда... на площади кулачки — драку делали. Атаман тоди, хто кого подоліе, тому штоф становэ — таки четвертя и з длиным горлом. И дед оцэ прыйдэ... туда у черкес-

ки идэ, а тоди я глядю да говорю: «Ой, бабушка, а дед шось тянэ!» А вона глянула: «Да чыркэску па грязі!» Вин за рукав ухватил — вона уже порвалася за дорогу. А бабушка была худэнька да така шустра: по плитнях тикае од його. По проулку вин ейи догонэ, а як по плитнях — вин нэ пэрэлизэ, пузатый был. [Смеется.] Неділя масляны и семь дней драка бувала... кулачки булы...

Про рябого коня

А у нас конь был у батька в маго, вин цэ як кулачки на масляну — тади погодка, так було на площади — воны його нарядыли, того коня рябого, а вин у магазин заходэ и оцэ скрозь бэрэ хлибину и йисть. Мы його научили дома. Матерь ни хотила хлиб пэкти, а батька мэнэ заставлял; а яки в мэнэ тада йишо були руки — ну, напэчем, якого напэчем. Ну, невдачный — свое ш ано усе было — ну, и атдамо коню через викно... А тади як тилько у магазин его заведут, а вин бэрэ хлибину и йисть, а вани смиютца. Оцэ шутей...

Следующие четыре текста — о народной медицине. Е.М. Акимова является лечащей (бабкой), унаследовала знание от матери. Здесь представлены два воспоминания о материнской практике, а также способ лечения *младенского (родимца)* — в русской традиции) и заговор из активно-го фонда информантки.

Про то, как мать лечила ее от лихорадки

В мэнэ така лихорадка была, шо вириш, ничего уже ни цэй... Так на могылку матерь ходыла — семьдесят семь могылок обойтыть и по шипотке брать земли и цэй вузалок на шыю. Воно фсэ равно лихорадка. Тоди матэрь навучили: читала вона «Отче наш» (чи шо-то вана читала), а на камню гладэньком пысал дед, а вона хлибом истирала. А тади цэй хлиб — в кучку и повисила на шыю мэни. Воно фсе равно лихорадка. Вона тади бачила — собака дохла (чи хто вбыв ее) за могылкой, вона одорвала од матэрии рубэчик, край, и собаку цю обвыла кругом тры рас и цэй мэня пидпыризала [подпоясала]. Фсе равно бье лихорадка. Вона тоди шо: на Кубани сыдчо я гола — малэнька была, — а вона рубаху мою мыла, да на мэнэ как ковырнула [толкнула] в воду, а вода вэлыкэнька была, шо вана мэнэ ловыла. А я и поплыла. Так спужалась, шо ни дай Бог. А тоди вона взяла, тэ фсэ познимала и кынула — и хлиб той, и ця зэмля... усэ поплыло, не знаю куда. И куда дилась лихорадка моя.

Про то, как мать лечила кровотечение

А ще вона мэнэ посылала — в нэи было [маточное] кровотечение. И вона мэнэ посылала на Кубань, узять, дэ вода быжить, ротом камушок. И воды набрать, шоп только на воду. Котелком набрала я воды и туды камушок кынула и биз оглядки — я туда ийшла биз оглядки, ни с ким ни стривалась (шоп хоть и было стриваться, я ни обовзалась — ну, вона мэня по глухом таком провулочку послала). А тоди шо вона делала, я ни буду брыхать, но перестало у ней...

И грязна бываеш [т.е. в период месячных очищений], ныкада ны выливай дэ ни попада, а дэсь такой уголок, шоб туды нихто ни хадил, и в адин уголок только, а если на чэтыре уголка нальеш, значит хто-то из йих [живущих в этом дворе] с ума сойдэ, оттого, шо ты свое рубашнэ выльеш... И як умыра человек — обмывають его, тоже дэсь так выливают, шоп ны хадить па ем, а если абальют человека, значит тоди вин дуріе.

Как лечить ребенка от бессонницы, младенского

А ще як дытыну личуть: значит, идэш на Кубань, ну вот на ричку, но шоб до сонца. И зрижэш там тры рас по дэвять. Только ны считать: одын, два и тры, а так: дэвять, восемь, семь... Наоборот. Три пучочка по девять надо зризать и наоборот считать. А тоди прынысэш до дому, вода



«Джайна» — Евдокия Матвеевна Акимова, 1911 г.р. (ст. Беломечетская Кочубеевского р-на Ставропольского края). 2001 г. Фото И.А. Кузнецовой

ужэ там горяча. Ну и тоди в цю воду кла-дэш ции пучочки из вэрбы. Сонцэ встае — там купаеш, у восточном викне, сонце в обиде — в оцэм купаеш у викне, в обид-нем, сонце сида — в оцэм купаеш. У нас хаты таки, старынны. И мэнэ маты купа-ла так, и мого сына купала. А тоди цю воду однэсэш и цый хворостык и вылей у Ку-бань (чи ричка ш), вылей туда и хай пли-вэ. И молитву читаеш....

«Молитва» от порчи

Ну а ты хочеш молитву?

Тикла водичка, криничка через город Ерусалим, от колдунов, от колдунниц, от еритников, от еритниц, от ученых и ро-жденных, от тифа и лихорадки, и от пара-лича, от желтаницы, от пустых родов, от кровотечения, от сухой килы, от сыпной килы, от всякого колдовства, всякого ча-родейства, от тоски тоскучей, болючей, гниютчей, строчной, поперечной и заспин-ной, и ветром насланой. В городи Еруса-лими сам Исус Христос со своими анге-лами и архангелами, Илья Пророк. Золо-тым жезлом я тебя поглашаю, поражаю, святым, огненным и пламенным, иорданской водой, благодатской свечой¹, страстовою свечой. Я тебе вызываю, выкликаю, вый-ди з болящего рожденного, благословенно-го, хрыщеного... там як тебе звать... ну, нэхай я буду на сэбэ — Евдокии. Испуг, переполох и всякое колдовство, всякое чародейство. От сухая кила, и сыпная кила, и детский, и младенский, и паралич. Именем Господним я тебе вызываю, вык-ликаю, выйди з болящего, рожденного, благословенного, хрыщеного Евдокии. И с ее рук, с ее ног, с ее очей, с ее плечей, с ее тела, и с ее сердца, и с семдесяти суставов, и с ее больной головы, живота. Тут тебе ни стоять, кость кости не ломить, ритья-вого сэрга ни томить, белого мяса ни кру-тить, червоной крови ни пить, выйди з болящего, рожденного, благословенного, хрыщеного Евдокии. Во веки веков, аминь.

Цэ от порчи...

Основной сюжет следующего расска-за бытует на Кубани повсеместно. Дети, надругавшиеся над ликом Спасителя и нарушившие пост, избегают наказания или бывают наказаны на третий день, по окончании пасхальных святок. В исполне-нии Е.М. Акимовой рассказ развернут, украшен бытовыми подробностями. Об-рамлен изложением запрета пить воду во время воскресного обеда и его мотивиров-ки, сейчас редко фиксируемой на Кубани.

Про то, как Бога затулили

Дед наш, было як сидаем йисты, а вин цэй гаворэ, шоб воду ны пылы, када оби-

даем, из цэрквы придэм. А мы шо здела-лы. Заризалы ваны свынню. А нас на пич-ке — Жорка, Пэтька, Ванька, Манька, Душка, Манька Ентачка (вана ше была мала). А до цэрквы нас посылали. И дали нам тры копияки, шоп мы купили свич-ку. А мы купили конфэтив «Раковы шэй-ки», да разделили, да й прышли до дому на печку. А Манька и гаворэ: «Так хочеца йисты». (А мы йилы мандрыкы там — сырныкы. А цэ ш пост был, а мандрыкы ци высылы у бабы на кийку на пичке, у сумочки. Мы их достали — пойилы.) А тади Манька грит: «Давайте колбасы да сала поемо, хто будэ бачыть!» А я грю: «А Бог, ось бачиш, глядыть!» — «Давайте его затулим». Жорка, я поставили тубаретку на стол и зависили дирюжкой Бога. Дед прыходэ с цэрквы: «Господы Сусе Хрыс-тэ, — через порог. — Господи, шо вано так?» А мы забули оттулить. «Ну, ста-новыгься фсе на коленки». Мы повстава-ли с пички, стали на коленки, молимся. Вин читае «Отче наш», и мы. «Повторяй-те услух!» Ну, мы почитали, посадили за стол — чашка здорова деревянна и лож-кы деревянны (дед сам делал). «Руки пыд стол!» Поклалы, сыдим. Баба чашку на-лыла. Дал вин по кусочку хлеба — боль-ше нэ дае. Хлябаем мы цэй борщ. Лапшу — биз хлеба. «Тэпэрь читайте: Благода-рю-я-Тибе-Христе-Боже-наш!» Ну, вин цэ ж чита, а мы за ём. «Тэпэрь идить вы до дому, а ты йди тоже до дому». Ну, думаю: я дома ны скажу, вона мэнэ убье, та маты. Прыйшла, сила на пичке, сидю. Глядэ — и дед идэ. О, пропащая буду! Цэ, як ска-жэ, вона мэнэ тут одмолотэ, волосья на голови ны оставэ. Нет, вин нычэго ны ска-зал. А я тади, як вона пошла корову до-ить, говорю: «Папашка, о так, о так». — «Молчи, молись Богу и тры поклона кла-ди, як "Отче наш" отчитаеш». Я его умила — «Отче наш» — папашка вучил. Ну, так ото я тры поклона кладу за тэ, шо мы кол-басу йилы да сало. За мандрыкы — нэ-э... [Смеется.] А воды шоп ны пылы, як оби-дают в воскресенье, хоть у празнык какой. А то будеш итыть, як умрэш, и у царство Бог будэ высты, а там будэ мосток — одна досточка — там будэ вода бигты. А ты напылась воды тута, значить, ты упадэш и утопнэш. А шо то за царство небесное, я ны буду брэхать...

Рассказ о «проверке практикой» одно-го из наиболее распространенных кален-дарных запретов.

Про то, как с папашкой подкладывали яйца на Благовещение

А на Благовещение у нас, значит, так: батькови гаворэ, шо нэльзя яички класти пид утакив, а то если положить с Благо-

вешенья яичко, то будэ хоть тры ногы, хоть дви головы — ну, калика будэ. А я говорю: «Папашка, давайте попробуем!» — «Ну, давай». Ну, знялись мы — квочка квохтала, и положили, намитили. И шо ж! В аднаго тры ношкы, а в другого дви головы. Ну, мы йих, конечно, побылы, вано ш калички, но фсе-такэ ш мы узна-лы, чи правда цэ ж была. [Смеется.]

Два рассказа о гадании — первый о традиционных девичьих гаданиях кануна Крещения, второй — об узнавании судь-бы без вести пропавшего с помощью Еван-гелия. Показательно отношение информ-анта к церковной книге и печати: так, Евдокия Матвеевна не решается выбро-сить старые церковные газеты, доставши-е ей от квартировавшего у нее священ-ника: «боюсь, боюсь, там же праздныкы»; считает, что человеку, не читающему по покойным, грех держать в доме Псалтирь, да и само гадание по Евангелию расцени-вает как грех, оправдываемый только экс-тремальностью ситуации.

Про то, как гадала на Голодну кутю

Цэ ж пышли курэй ловыть, а маты пирожек напыкла моя, да на столи лы-жать. Ну, а нас собрались — Манька, Санька Тимченкова, я, Волька Марына. Курэй наловыли, а мэни достався пытух... Ну, и у пичку кидать йих, кто высокоче впэрд, той выйдэ замуж впэрд. А вин как высокочив, да на пироги, да обосрал. Маты гаворэ: «Значит, вона нэ выйдэ за-миж, вона нам насэрэ».

А ще як... Запон [фартук] я скидаю, зак-ручую и так кругом заведу и замок замк-ну, а ключ у головах. Запон — как цэй же называеца — зруб. Оцэ там вода стоит — ну, кружка, чи черепок какой. И хто прый-дэ воду пыть, той будэ мий жэних. А шо, вин и прышов пыть, а ни разу и ни посва-тал — Перегородеев был, Алешка. Ну, а больше я и не гадала.

Про то, как гадала о судьбе без вести пропавшего

Вот ише я цэй... як пропал тут парэнь адин (он утоп), дак я Евангелю аткрыла ночью... Пэрву страничку я читаю, и зна-чит — шо там написано на цэй странич-ке, на пэрвой, дальшэ ужэ ны надо, то, значит, узнаю: хто ево вбыл, или утоп он... Это грих-то, Евангеле раскрывать, ага... Ну, я взяла аткрыла, и там, значит, пышэца: «Прышли виноградныкы да ха-зяина, вин их послал виноград убывать, и прышли слухи, взять в йих, шо вани со-брали, ани его убывыли, прышов сын — ваны его убывыли». Значит — яго нымае. Я им и сказала: «Яго ныма, вин убытыи,

только шо кинутый». Ну, яго нашлы черес шить мисяцев, адни кости да сапогы только в води. А хто его вбив, шо, ано ны показуе.

Следующие тексты так или иначе связаны с темой иного мира, смерти. Это видения; сны, предвещающие перемену судьбы и смерть, приоткрывающие посмертную участь родного человека. Тематически близки к ним и заключительные размышления информанта о причастии и маслособорованиях — и то и другое зачастую рассматривают как подготовку к переходу в иное бытие. В некоторых кубанских станицах считают, что причащаться надо не более двух раз в год, а собороваться — только неизлечимо больным.

Когда можно увидеть смерть

Смерть увидеть можно. А черес шо: вот як умыра чиловик... Моя маты як умырала, дак вона говорыла: ой, во-о-о дэ и мамка, во дэ и тятка, во дэ и бабушка, и дедушка — воны в хату тоди заходьлы за ей — убачыш! Цэ и умэрла. Вона только крыстылася, да и фсэ... Мушина до мушины ш являеца пэрвый, а жэнцине — жэнцина, маты, заходэ у хату...

В адней тетки умэрла дытына, а вона нэй ны похрыстыла, воно умэрло. А заходят врагы и сیداот кругом люльки. А вона цэ ж гаворэ: «О, Господи!» — перхрыстылася, дак воны як далы и двэри отчинилися. Скрозь порасчинялысь двэри, воны вшылы. А за дытыной душа прыйшла... Фсе равно, яка б дытына ны была, а душа у ей фсе равно на том свити вылыка. Просто ангел вин для усих — вано ш нэ грэшнэ...

Сны

Мэнэ, як бросить хозяину, был сон, и мы з йим пишлы по-над Кубанью; ийдэм туда, а он грит: «Пайдем униз». Идем униз: ричушка. Глядь: иззади друга быжить... И вин — сиг! — и пырисигнув, а я осталась... Я тади ише сказала: я з йим жыть ни буду, рас вин пэрэсигнув туда, а я осталась тут со своим слизам. И так все и выйшло...

Ну, мени прыснылося тоди, як маты болила... Скирда сына [сена] стояла под горой, там, на краю. И вона подошла, корова — наша корова, только ана давношняя, ей уже давно нэ было, — пыдайшла и о так рогом задила сино, на рогу у ней сыно, и пийшла прямо на могылку. Другым рогом отчынила ворота... И я проснулася. Я и говорю: «Ой мени, папашка, мени такой сон». А ана лежить да говорить: «Значит, я сёдня умру». У десять часов дня и умэрла...

Када умэрти моём сыну, мне в викно два рас хто-то стукал, а хто, шо — я ни знаю. А я обзывалася, выходила у калидор...²

А вот Дымитровка [соседка информанта] гаворыла, шо, гаворэ, прыснылся вин [сын информанта], прышов до нас (до Николая до нэйного)... Прышов, сыдят вани, а я, гаворэ, говорю: «Вася, сидай пойисты!» А вин гаворэ: «Ой, да я ны хочю! Нас там собралась цила швора, и мы ны успиваем йиго йисты! Нас, — гаворэ, — кормят хорошо». А чи то правда, чи... Ну, вин в мэнэ йисты ны просэ, вот сколько вин снитца, йисты у мэнэ ны просэ...

Про соборованных и часто причащающихся

Тэпэрэ соборуют — хоть каждый дэнэ соборуйся, ну фсе равно умырають — шо соборовани, шо таки. А поправылся, значить, ему нельзя ходить босой ногой³ — пыдошву тош соборуют, мажут; с мужем нильзя спать, нильзя ругаца, надо уси посты соблюдать, и ту масличко ш (ото двенацать свичек делают, свитють), а масличко должен ты попыть. Но если дюже она больна, вона ны попье — это масличко становлют у гроб: нехай, говорят, там допывае...

Часто хто прычащаеца, дак той умирае, а я ны хочу шэ умырать. [Смеется.] Купыли свичку, да здорову мени купыли свичку — чи за семь рублей, чи за шесть. Гаварю: «Да в мэнэ ж денег нымает!» — «А мы вам купым свичку, пидходтэ до батюшки, пасповидатца!» Яки там у мэнэ грыхи? Я ны грэшна. Рас я долго живу, значит, я ны грешна. Бог мэнэ ны прыныма». [Смеется.] А он говорит: «Нычэго, прыймэ када-то, када назначено...»

Примечания

¹ *Благодатской* называют свечу, которая стоит на столе, где священник готовит причастие. Она считается очень действенной в лечении, но, по словам Е.М. Акимовой, ни один батюшка не согласится ее отдать.

² Речь идет о нарушении одного из самых распространенных на Кубани предписаний: не отсыпаться на снявшийся или реальный зов в ночи, в противном случае сам ответивший или кто-либо из его домашних вскоре умрет.

³ Запрет ступать на землю голой ногой после соборования довольно распространен на Кубани. В ст. Беломечетской участникам похоронной процессии тоже предписывается не идти на босу ногу: для мужчин в любую погоду обязательны носки, для женщин — чулки.

Н.В. БОГАТЫРЬ;

Краевое гос. творческое научное учреждение «Кубанский казачий хор» (Краснодар)

Материалы с пограничья Московской и Тверской областей

Летом 2000 г. я побывала в экспедиции в двух районах к северу от Москвы: в Талдомском р-не Московской обл. и Кимрском р-не Тверской обл. Места эти в фольклорном плане интересны своей схожестью и различием одновременно. В публикации приводятся материалы этой экспедиции о зимних и весенних праздниках.

Бывало стучишь, заперто все, ходили. Ведь надоедим, ходимши-то.

Кылёда, Кылёда,
Пришла Кылёда
Накануне Рождества!
Вы подайте Кылёде
Конец нироба.

Вы давайте — не ломайте,
Будет крошиться,
Растревожится!

Хозяин с хозяйшкой! Чем вы разговляе-
етесь: курочкой или петушком?

Ну, там чё у них есть: кто блины печет на Заговенье, кто пироги — кто чего даст, а у кого нет — денежку давали всё, не отказывали. Мы, бывало, помногу набирали — всю деревню обходили. А потом вот эти денежки мы в магазин носили: то семечков купим, то что там еще есть, а потом разделим. Ну, мы большими группами не ходили: по три, по четверо, чтобы нам побольше досталось.

А еще кому подадут, а кому и не подадут! Да. Выбор был такой: то озорники какие придут, то еще чё-недь. А мы так соберёмся мал-малытки ходячие вроде девчоночки (с мальчишками мы не ходили, токо с деушками), вот так вот, ну и собирали.

Это было в детстве. Я большая не ходила уже, это детство я номню. Ну скоко было мне? Лет десять, наверно, одиннадцать — такие ходили перед Рождеством в Заговенье, когда заговлялись на пост, вечером, старались чтоб не всякий видел, ходили когда темно (*Н.Е. Соболева, 1913 г.р., д. Фёдоровка Кимрского р-на*).

Сама ходила. Девчонки соберемся, пойдем — колёдуем. Вечером, в Заговенье. Раньше заговлялись промеж Рождества, вот на Заговенье и ходили, собирали Колёду (*В.Ф. Крюкова, 1918 г.р., д. Фёдоровка Кимрского р-на; см. нотный пример*).

...Мы нашли Кылёду

У Ивана на столе.

Хозяин с хозяйшкой, чем разговляется?
Подайте нам.

Ежели не подадите —

Товар не продадите!

Оне подают. Это значит:

«Чтоб вам продать

И еще больше процентов набрать!»

(*З.И. Скорникова, 1911 г.р., д. Святё Кимрского р-на*).



Колодец в д. Залесье Кимрского р-на Тверской обл. 2000 г.

У нас здесь большие дети, они одежду всякую на себя одевали старинную именно такую, какие были в старину вовьюги-метюги, башлыки такие одевали, сейчас вот капюшоны разные... Ну, наряжались так, чтобы их не узнали и как колядовали на Украине — вот так. Они ходили с сумками, повесят сумку на бочок и пели песни. Там какие они... набор песенок, а мы должны, хозяин должен угостить, пирожки там, печенье — у кого чего было.

И такое уже баловство было, это вот под Рождество, знали, например, какой паренек глаз положил на девицу какую, обязательно золой из печки. Эт уже утром выйдешь — тропка от дома и до того дома насыпана, угольки, зола ведет от невесты к жениху, это дорога. И вот вся деревня описана этим. Да, да (О.Ф. Янкина, 1926 г.р., д. Дубровка Талдомского р-на).

А перед Рождеством ходили, вот пели куклой в окно. Ходили с куклой и пели песню.

Вот идут колядовать — надо сделать куклу. Ну как те объяснить? Собирались ребяташки, идем под окнами — ну чем-то надо плыть перед окном-та, ну вот и делали эту куклу.

Мало ли тряпья вот у нас: кофту, кто порча какой дадут, и делали. Просто наряженная какая-нибудь, в платке. Брали кол, сделают такую ступочку, руки сделают, голову приделаем, повяжем, чё-недь наденем какое-недь барахлишко, и все. Глаза не делали. Голова из тряпок, просто круглая или там сена кусок завернем, завяжем — всё!

Накануне Рождества идем: кто пирога даст, кто хлебушка, уже холодец варили и свиному — к Рождеству-то готовили. Вот

перед Рождеством и водилась Колёда (К.В. Румянцева, 1921 г.р., д. Крива Кимрского р-на).

Бывало зимой на праздник сделаем куклу из хлеба, из мякиша и на перекресток пойдем, положим, а ребяташки нашли да смеялись (О.Ф. Янкина, 1926 г.р., д. Дубровка Талдомского р-на).

Девушка ложится спать под Новый год, делает из спичек колодец и туда пояска и говорит:

Суженый-ряженный,
Приезжай ко мне наряженный,
Себя показать,
Коня напоить
И меня посмотреть!

А вот на старый Новый год, когда в деревне еще мы жили, у нас река была рядом, вот мы возьмем у кого-недь брюки и идем к этой реке и начинаем ими махать так, на себя, и приговаривать:

Не пилось чтоб, не елось,
Молодцам к нам хотелось!

И глядишь — и парни у нас гуляют, намашем со всех краев! (Т.П. Ильина, 1935 г.р., г. Талдом, родом из Тверской обл., д. Окоёмово).

Это в Заговенье ходили девками мы в Демидовку, надо украсть колосники — это жердь длинное и надо в риги, чтоб ставить там лен или рожь сушить на этих — назывались они колосники. И мы бегали: кто одну, кто две сумеет, и тащим, а мороз уж: «Гро-гро, гро-гро, гро-грох», — а за нами демидовские парни несутся!

Эти колосники тащим хозяйке в посёлки, их рубили и в лёжанку. Лёжанку топили, чтоб парни [демидовские] ходили (В.Ф. Крюкова, 1918 г.р., д. Фёдоровка Кимрского р-на).

♩ = 120

1. Кы-лё-да, Кы-лё-да

2. На-ка-ну-не Ро-ждё-ства.

3. Мы хо-ди-ли, мы и-ска-ли.

4. Кы-лё-ду свя-ту-ю.

5. Мы на-шли Кы-лё-ду

6. У И-ва-на ны-д-во-ре.

7. И-ва-ны-в двор

8. Жи-ле-зый крыт.

9. Се-ре-ди ё-во-д-во-ра

10. Сто-ят три те-рё-ма.

11. А во пер-вом те-ре-ме

12. Кра-сна де-ви-ца,

13. Во вто-ром те-ре-ме (по-моему)

14. До-брый мо-лы-дич.

15. А во тре-тьем те-ре-ме [говором]

16. Наши детушки.

17. Вы подайте Кылёде

18. Ни-то-чек мо-то-чек,

19. Я-и-чек ля-то-чек.

20. Сви-нин-ки ку-со-чек...

(там еще дальше есть, но я не помню)

Зап. от В.Ф. Крюковой, 1918 г.р., в д. Фёдоровка Кимрского р-на Тверской обл. Нотация В.В. Запорожец



О.Ф. Янкина, 1926 г.р.

А потом деревню плугом опахивали. Сами на себе. В колхозе возьмем плуг, запряжемся, одна за ручки, и тут кругом деревни опахиваем. А цель — чтоб наши парни не ходили в другие деревни.

Это в Заговенье, по-моему, зимой было: в валенках, пальтишки какие-нибудь. Снег пахали. Снег чтобы... Вот там деревня — чтоб он туда валился, опахивали (К.И. Балабанова, 1926 г.р., д. Фёдоровка Кимрского р-на).

Главной масленичной песней старижи-

лы называли «Вдоль по морю», которую исполняли посреди деревни все ее жители, стоя в хороводе, посредине которого управлял действием запеваля.

Поставят Масленицу высокую такую и зажигают. А потом придут молодые, которые женились на Рождество, и их ребята вымажут сажей. Баловались (О.Ф. Янкина, 1926 г.р., д. Дубровка Талдомского р-на).

Коло́ высокое и жгли на верху блины. Раньше мама: «Блины улетели. Видали вчера как они полетели?» Масленица кончается и больше мама блинов не даст, скажет: «Улетели!» — а Масленицу жгли. Вот так большую, метров 5, мужики там навертят чо не то, чтоб искры-то летели. Ну вот мама и скажет: «Видала как полетели блины? Вот теперь просите». Она больше не пёкла. Мы уж не просим больше блинов. Коло наверху жгли (М.Г. Костенева, 1925 г.р., г. Талдом).

Бывало бабушка скажет:

Прошла Масленица-вертушка,
И настал Великий пост.

Теперь — чово есть,

То и будем есть!
(К.А. Докалова, 1926 г.р., д. Дубровка Талдомского р-на).

У нас за деревней чучело такое сделают соломенное, и вот вся

деревня выходит, и это чучело мы жгём: если он до конца сгорит — значит жизнь будет хорошая, а если не догорит — еще да еще начнут.

Он не мужчина — не женщина, а парядят, как будто бы чучело: и лицо сделают, покрасят все. А рукава — колышек и соломой обвяжут, и весь соломой кругом обвяжут, и шапку сделают из соломы, и ноги соломенные, и на кол высоко-высоко, метра 3—4, и жгём. Прямо на краю деревни.

Потом начнут валяться, валяться. Потом с горы на санях (в колхозе украдем) как начнем кататься! Ой! Ну кто куда летит! Очень весело было. Это в последний день. В воскресенье вечером (М.А. Куманичкина, 1928 г.р., г. Талдом, родом из д. Вакулова).

На Паску знаешь как солнышко играет! Мне здесь с кухни очень хорошо видать. Ой какой он красивый! Как раз в церковь собираешься и оно играет. У него искры какие-то такие, это мы называем «оно играет». Вот сейчас просто светит, а на Паску — искрами очень красиво! (Е.Т. Голякова, 1920 г.р., из Дмитровского р-на, д. Кудусова; в Талдоме с 1934 г.).

В Паску радуется солнце. Один раз идем из церкви — солнце радуется: всякими кругами, всякими волнами, вот так вот расходится: синие, красные, зеленые... Мы все стали и смотрели, как солнышко радуется (А.И. Колбецкая, 1912 г.р., г. Талдом; родом из д. Незденова Кимрского р-на Тверской обл.).

Как в Паску солнце восходит — оно играет, вот так колышется. Эг, говорят, воздух колышется. А что ж он всегда не колышется, а только в этот день! Вот как радуется, так трепещется: то восходит, то вниз опять. Это я видала сколько раз, я наблюдала (К.А. Докалова, 1926 г.р., д. Дубровка Талдомского р-на).

В Вознесеньев день в рожь ходили родители. Рожь уже большая, она колоситься начинала. С яйцами ходили крашеными и вот бросают и приговаривают:

Рожка, рожка,
Расти большая-пребольшая,
Колосок — с пирожок,
Зернышко — с яичко?

Вот так приговаривали все ходили. Своё поле обглядят, свои полосы. Уж какая вырастет — не знаем, но ходили, говорили.

А мы маленькие были, яишницу, сковороду, яиц, что напекут возьмем и в лес, ребяташки, и там на грудочке [небольшом костре] на сковородочке лишенку и бегаем все, играем! Весело было (М.И. Тихонова, 1926 г.р., д. Красный холм Тверской обл.; живет в пос. Юбилейный Талдомского р-на).

В.В. ЗАПОРОЖЕЦ;

Гос. Литературный музей (Москва)

Фото автора



К.В. Румянцева, 1921 г.р.

Экспедиция в болгарское село Аврен

В начале июля 2001 г. состоялась болгарско-российская экспедиция в восточные Родопы, возглавляемая проф. Тошо Спиридоновым, в которой участвовали: А.А. Плотникова, Е.С. Узенёва (Институт славяноведения РАН), Мила Маева (Этнографический институт и музей БАН), Снежана Кассир (Институт фольклора БАН) и другие коллеги¹.

По этнолингвистической программе изучения балканославянского ареала² было обследовано с. Аврен (Крумовградская община, Кырджалийский округ), в котором проживают принявшие ислам болгары — так называемые *помаки* (в селе практически не осталось христиан). Аврен расположен на восточных склонах горного массива Родоп в 12 км от болгарско-греческой границы. В прошлом это был большой районный центр, численность населения доходила до полутора тысяч. В настоящее время село насчитывает около 500 жителей. Основные занятия жителей — выращивание табака и животноводство. Одной из достопримечательностей села являются естественные водные источники (*арисове*), их здесь около 150. Почти каждый род имеет собственный обустроенный источник.

История с. Аврен насчитывает несколько столетий. Предание гласит, что ранее оно располагалось в другом месте и было оставлено жителями после эпидемии чумы, когда население переместилось выше по склонам холмов и обосновалось на нынешних землях. Новое поселение в целях защиты от болезни было опажено за одну ночь двумя братьями-близнецами упряжкой волов-близнецов, которые должны были соединить два края борозды, чтобы село имело жизнь. Но, по легенде, «книжный» квартал (*долната махала*) не успели обойти, поэтому он теперь находится в запустении, как и построенный здесь когда-то храм.

Источники свидетельствуют о том, что славянское население приняло мусульманство во время второй волны насильственной исламизации родопских областей в XVII в.

С названием села связано несколько народно-этимологических версий, все они соотносятся с семантическим признаком «белизны»: *Аврен* происходит от тур. *Ага-верен* 'белая стирка, т.е. белье'. Согласно одному из преданий, девушки села раньше одевались в белое и стирали белую ткань на открытом месте, где их было видно издалека. Название связывается также с белыми камнями, которые в изобилии «разбросаны» в округе. Третья версия соединяет наименование с термином *акель* 'белый ветер, дующий с Эгейского (болг. *Бяло*) моря'.

Традиционная народная культура села включает несколько разных, но тесно взаимодействующих между собой пластов. Помимо основной мусульманской духовной доминанты, прослеживаются архаические элементы, свойственные болгарской традиции, а также общие для всех балканских славян явления в сфере культуры и отражающей ее лексике. Соприкосновение с соседствующей христианской традицией (а возможно и отражение более глубоких ее корней в сознании помаков) определяет тот факт, что практически все жители села прекрасно знают не только дни христианских праздников, но и комплекс народных поверий, с ними связанных. Некоторые народные ритуалы, приуроченные к православным праздникам, исполняются в с. Аврен — прежде всего те, что направлены на обеспечение благополучия людей (достижение плодородия, здоровья, достатка) и охрану от «нечистой силы», гадов, диких зверей и пр. Все эти поверья и связанные с ними ритуалы причудливо вплетаются в общую ткань народной духовной культуры, определяемой жителями села как «помакская». Ряд христианских народных праздников жители помнят с того времени, когда в селе жили болгары православной веры — «христианские» и «мухамеданские» части села соседствовали, и помаки нередко сами принимали участие в некоторых обрядах, особенно тех, которые исполнялись детьми (например, *сурвакане*, *лазаруване*). Сохранились в памяти жителей и такие общесельские праздники, как чествование местной повитухи на *Бабинден* (8.I), торжественное распитие вина на площади (чтобы уродил виноград) на *Трифон Зарезан* (1.II) и пр.

В календаре помаков два основных праздника: *Курбан Байрам* 'жертвенный Байрам' (в пищу употребляется вареное мясо принесенного в жертву барана), называемый «большой Байрам» и празднуемый целую неделю, и *Рамазан Байрам* (или *шекер-Байрам* 'сахарный Байрам', когда все едят сладкие кушанья, раздают конфеты детям), называемый также «малый Байрам» (трехдневный). В начале мая (по иным сообщениям — в начале марта) празднуется также день весны — *хадерлес*; осенью в конце октября — *касъм*. Весной на *хадерлес* (часто определяемый как название православного дня св. Георгия) нанимают чабанов, а осенью на *касъм* (приходящийся на православный *Димитровден*) расплачиваются с ними за работу. Через 100 дней после дня св. Димитрия отмечается *юс-дюз*: начиная с этого времени «день увеличивается («растет») на одно пшеничное зерно», становясь длиннее ночи.

В день первого марта стараются встать как можно раньше, чтобы «обмануть» Бабу Марту, наводящую дремоту и лень (*Баба Марта да не ти напикае в очите* «чтобы Баба Марта тебе не написала в глаза»): желая быть весь год проворными, шустрыми в работе, рано утром до восхода солнца умываются росой («чтобы весь год быть свежими») и приступают к делам. Из белых и красных ниток делают украшения-обереги *мартенички* (которые, впрочем, используют и окказионально: например, привязывают корове на хвост или рога при отеле, чтобы защитить ее от сглаза). В тот же день жгут костры, поднимают страшный шум и кричат, прогоняя гадов и нечисть из села: «Убегайте змеи, ящерицы; Баба Марта пришла, чтобы прогнать злых духов...» По другим версиям, очистительный весенний ритуал изгнания злых духов с помощью огня осуществляется в каждом дворе села 9 марта (т.е. в православный праздник Сорока мучеников) или в первые 9 дней марта.

Много поверий связано с другим весенним праздником — днем св. Георгия, который жители хорошо знают (*Г'орг'овден*): в этот день запрещается обрабатывать землю («земля отдыхает»), можно только сажать арбузы; запрещено шить, иначе все лето будешь видеть змей; нельзя готовить пирог с зеленью (*зелник*), иначе молоко будет некачественным (*шуштаво млеко*). Выдоенное на *Г'орг'овден* молоко само превращается в простоквашу, если его выставить под окно: проходящие в это время мимо добрые духи-ангелы помогают хозяйкам. Чудодейственными свойствами в этот день, по поверьям, обладает утренняя роса, поэтому раньше детей заставляли собирать ее для закваски молока, чтобы простокваша весь год была приятной на вкус; было принято кататься по росе, сняв одежду, чтобы быть здоровыми. В канун дня св. Георгия следовало совершить первое доение овец: выдоенное на *хадерлес* молоко называют *хадерлеско млеко* и считают его самым вкусным.

С православной Пасхой (*Велигден*) связаны поверья о вредоносных действиях колдуний, называемых здесь *жидије*, *жедије* (соответственно *жедълък* 'вредоносные колдовские действия'). В дни Великого поста перед Пасхой колдунья кладет за пазуху яйцо, из которого через 21 день вылупляется черный цыпленок (*мáмник*, *мáмниче* букв. 'обманывающий, выманивающий'), с помощью которого она отбирает у чужой коровы молоко и масло (подсылая его в чужой двор, подбрасывая его перья в соседский загон и т.п.) или превращается в различных животных, обращаясь к нему с просьбой сделать ее коровой, ослом, овцой и т.д., чтобы люди не распознали в ней колдунью. Широко известен в селе «настоящий» случай, когда две ведьмы, мать и дочь, воз-

вращаясь по дороге домой после пакостных дел, были вынуждены обратиться в ослон, чтобы шедшие навстречу парни не заподозрили их в колдовстве. Усевшиеся на ослон юноши услышали разговор животных о тяжести, которую те должны тащить, и, догадавшись о происходящем, проследили путь колдуньи, зашли в их дом и вынудили женщин отдать им *калбó* — клубок спутанных ниток, без которого ведьмы теряют способность к колдовству. *Калбó* проткнули колючками терновника

и пустили по реке, чтобы нитки развились, и таким образом избавились от вредоносных действий ведьм. Чтобы обезопасить двор от посещений ведьмы, его осыпали просом, которое «ведьма не могла пересчитать» и возвращалась домой.

Жителями села до недавнего времени исполнялся обряд вызывания дождя, называемый здесь *перпелюга*. Сиротку (девочку или мальчика) дети украшали ветками и листьями бузины, обвивая так, что ребенка не видно за зеленью. Его водили

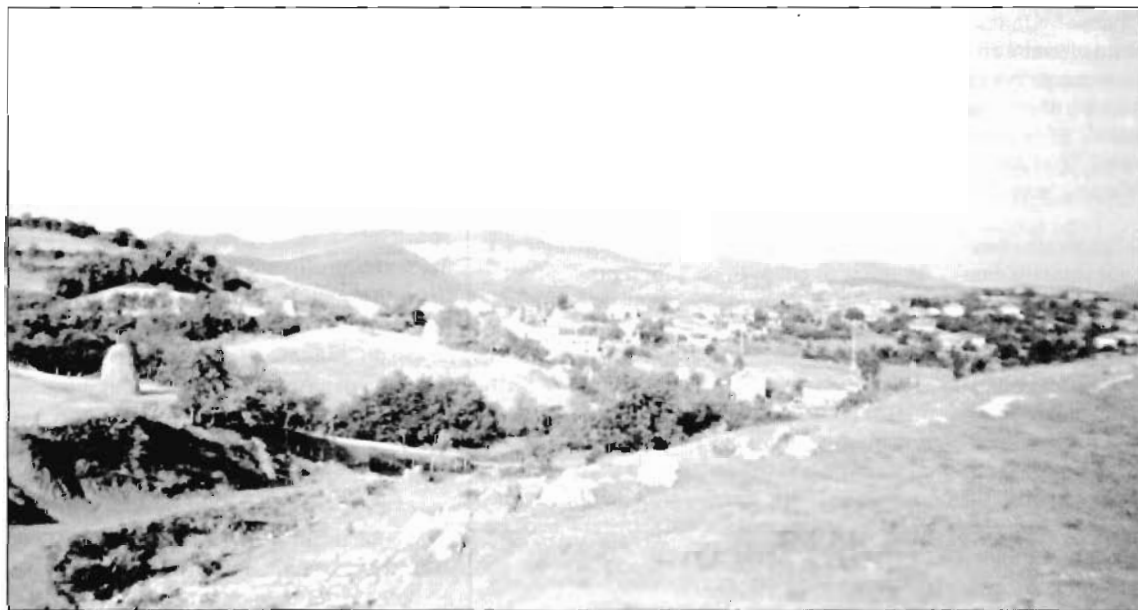
по селу, непрерывно брызгая на него водой и распевая песню, призывающую дождь. Хозяйки выходили из домов, поливали «перпелюгу» водой и давали участникам обряда яйца, масло, молоко и кукурузную муку, из которой им в последнем доме готовили кашу (*качамák*), выбросив ветки и прочие атрибуты обряда в реку или колодец, чтобы пошел дождь.

Из окказиональных обрядов в селе также хорошо известно добывание «нового огня» в случае эпидемии. После опажива-

ния села добывали *ноф óгън*: убедившись, что в каждом доме погашен «старый» огонь, трением сухих палок лещины (по другим версиям — вербы) двое мужчин разжигали «новый» огонь. Его разносили по домам, «чтобы эта чума сгорела».

Интересна диалектная лексика семейной обрядности. Тематический блок «Родины» практически без вариантов «обслуживает» общеславянская лексика: *ялова*, *яловица* «бесплодная женщина», *кóрместа* «беременная», *родилка* «роженица», *баба* «повитуха», *ризичка*, *рис-*

ка, *ризница* «рубашечка, околоплодный пузырь», *пóследък* «послед, детское место» и т.д. Отмечены и такие общие для южных славян поверья, как способность к сглазу (*зѣма на зър од не́га*; *урча́сва се од не́га*) дважды отлученного от груди ребенка (*пофторáк*, *пофторѝло дет'о*), о маги-



Вид на с. Аврен и местность «Белые камни». Фото А.А. Плотниковой



Учительница болгарского и французского языков Анета Стефанова Узунова в традиционном костюме невесты. Фото Е.С. Узенёвой

«Женская» вечеринка с элементами ряжения. Старшая женщина, возглавляющая шествие, держит в руке деревянный фаллос. Фото Е.С. Узенёвой



ческих свойствах «рубашечки» новорожденного защищать человека от пули в битве и др.

Обряды свадьбы и похорон имеют у помаков некоторые специфические особенности, что отражается и в терминологии. Так, для обозначения реалий похоронно-погребальной обрядности употребляются дублеты турецкого и славянского происхождения: *женезе* и *погребёние* 'похороны', *жéнет* и *рай* 'рай', *катрэн* и *ад(ь)* 'ад', *кюфэн* и *платно* 'полотно, в которое заворачивают покойного', *ейлики* и *спóмен* 'поминки на 52-й день'. Однако в лексике, в меньшей степени связанной с особенностями мусульманского ритуала, используются общеславянские наименования: *пътник* 'умирающий', *бэре дýше* 'агония', *дру́ги свет (свят)* 'тот свет', *грон* 'могила', *грóбье*, *грóбиште* 'кладбище' и т.д.

В сфере погребальной обрядности фиксируются поверья, известные многим славянским народам: например, одежду больного эпилепсией клали в могилу умершему, чтобы тот «унес болезнь вместе с собой»; воду, которой обмывали покойного, в лечебных целях давали пить больным-эпилептикам; разводили в воде землю с могилы и «смывали» ею бородавки; не оставляли вырытую могилу пустой на ночь — если это случалось, то укладывали сверху крест-накрест лопату и кирку, и т.д.

Свадебная обрядность с. Аврен в своей основе имеет балканославянскую модель, что находит отражение и в терминологии, включающей немногочисленную заимствованную лексику, главным образом, турцизмы (*никях* 'помолвка', *дюнюрджии* 'сваты' и др.). Большая часть лексики известна и в других областях страны: например, *нишан* 'дар для невесты', *байрак* 'свадебное знамя', *дувак* 'покрывало новобрачной'. Специфику свадебного сценария определяют реалии и ритуалы мусульманского происхождения, такие как предсвадебный обряд *кана* 'хна', на котором подружки красили хной волосы невесты, отсутствие свадебного пира в доме жениха в день свадьбы. Весь акцент переносится на движение свадебного поезда по селу от дома новобрачной к дому ее мужа, что сопровождается многочисленными ритуалами испытания поезжан (в числе которых особый женский конный эскорт невесты — так наз. *сватки*) и требованиями выкупа за снятие преград на пути. Интерес представляют и термины, связанные с православным богослужением: *венчавка* 'помолвка с участием духовного лица, букв. венчание', *венчаница*, *венчаник* 'помолвленные девушка/парень', при том, что мусульманской обрядности неизвестен обряд венчания.

Среди представлений, относящихся к народной мифологии, устойчивы пред-

ставления о вампире (*дракус*) — покойнике, по ночам создающем шум и беспорядок в доме. По поверьям, в вампира превращается умерший, через которого перепрыгнула кошка, курица и пр. Нечистая сила в самых разных ее проявлениях обозначается словами *дьявол* (*дьяволи*) или *шейтан*, откуда — *софрата на дьяволи*, *шейтанска софра* 'дьявольский стол', т.е. невидимое для людского глаза опасное место, наступив на которое, человек заболевает неведомой болезнью и умирает (*стъпнала на софрата им, урадисвала на софрѣ*), — аналог невидимой трапезы «самодив» в других балканославянских регионах. Известно задабривание персонифицированных болезней, в частности оспы (*шарка*, *госка*, *гостинка*), для быстрого излечения от которой в пеленки ребенку кладут сахар, обрызгивают помещение сладкой водой, пекут сладкую лепешку и раздают по кусочку соседям, обращаясь к болезни со словами: «Добро пожаловать, мы тебя накормим сладкой лепешкой», соблюдают запрет готовить жареную пищу внутри дома, «чтобы не рассердить Шарку».

Славянские параллели имеют многие поверья, связанные с животными. Змея считается хозяином дома (*стопанин на къштата*), она якобы может приглядывать за маленькими детьми; увидеть ее считается плохим знаком, тем более запрещено убивать такую змею — человек заболит и умрет. Подобный запрет распространяется и на ласку, которую благодаря красивой окраске называют здесь *хубавка* 'красавица'. Увидев ласку, не следует ее ловить, хватать, калечить и даже браниться с ней — «она может отомстить», отчего человек заболевает и умирает. Полагают, что нужно ласково сказать ей: *Иди къде има свѣтба, иди на гоштафка*, т.е. послать ее туда, где празднуется свадьба. Добрым духом (ангелом, посланником божьим), помогающим людям, считается *евлие*, являющийся в образе белобородого старца-странника, обучающий людей мастерству в различных работах, награждающий их за доброту, честность, порядочность и наказывающий за бессердечие, ложь, хвастовство.

Примечания

¹ Пользуясь случаем, выражаем глубокую благодарность Обществу «Диос» и его руководителю — доктору истории, ст. науч. сотр. Тошо Спиридонову, осуществившему финансирование и организацию экспедиции.

² Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.

А.А. ПЛОТНИКОВА, канд. филол. наук;
Е.С. УЗЕНЁВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Пастух и леший

В публикации представлены полевые записи Каргопольской экспедиции Российского государственного гуманитарного университета, сделанные в селах Архангело, Бор, Казаково, Труфаново, Ухта, Шуйгино Каргопольского р-на Архангельской обл.

Рассказ о заключении договора с лешим. Я слыхала от старого пастуха [как он договаривался с лешим]. [Как?] А вот как: тут был у нас пастух, недавно помер. Собирает, берёт два яйца, бутылку водки и идёт в завал, где выгоняют коров, тут ваша граница, тут наша, и вызывает этого хозяина, и выходит он, как настоящий человек, обут, одет, разговаривает. [Мужчина, женщина?] А этот леший, наверное. [Леший мужчина?] Мужчина. «Вот, выпей, говорит». — «Нет, — говорит, — ты мне отдай всё стадо». — «Нет, — говорит, — я стадо не отдам». — «Ну давай половину, — и согласится с ним. — Половину отдай». — «Нет, — говорит, — не отдам ни половину, несколько. Ничего не отдам тебе, на, — говорит, — бутылку да два яйца, да пойдёшь». Этот леший бутылку схватит, два яйца взял и все залуки. [Тогда больше не тронет стадо?] Ну, первый куды на заподок. [Бежит договариваться?] Да, да, да, чтобы стадо пришло, да было спокойно, вот он этого лешего и вызывает, а он уж сам подходит (*зап. от К.В. Моисеевой, 1921 г.р., в с. Архангело Каргопольского р-на Архангельской обл.*).

Пастух отдаёт лешему корову. Притча ли была, ч'ево ли, што этот медведь — от у вдовы корову-ту. Вот ей и приснилось, што эту корову пастух оддал медведю [медведь должен ее задрать], а у коровы-то была звёздочка во лбу. Корова ч'ёрна — бела звёздочка. Она взяла да звёздочку-то замазала дёгтем, шобы не было звёздочки. А потом ей опять кто-то сказал: «Оддаёт корову, у которой звёздочка замазана». Раз уж она была обречёна, эта корова [ее не спасти] (*зап. от О.А. Сергеевой, 1926 г.р., в с. Бор Каргопольского р-на Архангельской обл.*).

Наказание пастуха за нарушение заповедей. Вот ещё вот вам хочу рассказать. Вы гоўорите, вот, как могло это случиться, значит, цыганка ему предлагает отпуск взять. Отпуск взять. Ну-ка, он пас коров, шобы коровы были в... летом их медведь не это самое, не задрал, не потерялись бы они, ещё што-то бы с ними не случилось.

Значит, там у нас было новое поле, туда, значит, загоняли первый день коров, и там надо какие-то слова сказать, она ему давала, и тут уже не беспокойся: прогони в лес коров, и сиди тут у костра, только чтобы за всё лето чтобы этот пастух не поранил себя — кровь не была у него. Если кровь только появится, значит в стаде будет уже — или медведь задерёт корову ли, тёлку ли — ково-нибудь обязательно. Он никогда не брал этот отпуск, не брал — сколько там надо было платить, не знаю. Не брал. Но тут один раз согласился. Согласился, вот, а чево... ну, тут все взрослые люди, спал он на чердаке всегда один. Без жены, это ясно. Так вот, такое было условие. Ну, там чтобы три месяца скот пасёт, и уж он не беспокоился. Прогнал коров, и всё, всё, кто-то там пасёт коров. И вот он полез на дерево, чево он полез на дерево — драть этот самый, берёсту на лапти, он же у нас все плёл, и лапти и корзинки, и всё, ну и как он там — то ли о сук, то ли не знаю, што, поранил себе ногу, руку или ногу <...> Он сразу понял, што тут беда. Коровы заревели, стал, значит, трубеть, из леса коровы пошли, шести нетелей нету. Он услышал даже, как медведь ревет. Он подкрался там, вот мы ходим там — Кузнецово болото, там есь лошина, как вот большая лужа, огромная лужа. Вот он догнал до этой лужи, медведь, и одну тёлку совсем задрал (ну, это потом уже выяснилось) и несколько коров оцарапал. Хорошо поцарапал уже, их потом ветеринар лечил. Драл и вот нетели... Коровы-то постарше, они убежали, а эти врассыпную — куда, троих нетелей недосчитались, ходили искали. И одну нетель ну никак не могут найти, нету и всё тебе. А после работы они, а оне вот моя сестра и там Аня вот Бархатова, Нинина сестра, тётушка Марья наша, побежали к Кузнецову по ягоды, за моршшкой. Бегут, ещё туда только бегут, они там косили и туда только побежали, што было, с тем и побежали, а Нюра Бархатова и гоўорит: «Фу, как воняют», а тётушка Марья и гоўорит: «Да перестань ты, чё тебе воняет». — «Ой, идём, Маруся, воняют тут сильно». Что воняет? Потом уже как-то в сторону-то раз, а тёлка-то свалена была и зарыта, она уже стала разлагаться, вот тебе воняет. Вот и нашли. Вот вам, пожалуста, поранил. То ли он руку поранил о сук, то ли ногу, и в стаде уже непорядок. Это уже испытанный случай, эти отпуска.

А бывает так, што ещё и блазнит как бы. Вот, гоўорит, бегу, на тропинке ничего не было, знаю, што я только што проходил, ничего не было, только вернулся,

возвращаюсь, лежит-от лытка — прямо мясо, целая нога. Ну, чтобы он взял эту ногу ли што ли, чтобы руки в крови запачкал, или што. Откуда тут вот эта нога? Ага, думаю, нет, я не буду трогать её, эту лытку. Обратно бегу — нету уже ничего и даже помину нету, чтобы лежала кусок мяса. Откуда он взялся? Кто его тут положит? Много он, очень много вот таких случаев мне раньше было рассказывает. Так я забыла веть всё. Он в лесу веть. Так што он сказал, што какая-то сверхъестественная сила есть. Потому што веть пасли веть, пас кто-то коров-то, оберегал. Пока пастух вёл себя достойно. Да. Оберегал себя пастух, его стадо берегло. [Кто?] А вот не знаю кто. Нечистая сила. Наверно, я так думаю, што леший. Раньше говорили. Нечистая сила какая-то, какой-то леший (зап. от Е.Н. Поповой, 1933 г.р., в с. Труфаново Каргопольского р-на Архангельской обл.).

Леший убил пастуха. Или пастуха тоже. Угнал, скот выгнал, пришёл, скот пришёл, его нету. Пошли искать, его разорвало, и всё на чистом месте по кости, руки, ноги, всё по отдельности. Пастуха, Серов тут Костя был. Значит не уважил. Он в каждый год обещает, выгоняет стадо, значит, какую-нибудь животину надо отдать ему, лесному. Ну вот, отдаёшь, значит, всё в порядке, не отдал, значит, он провинился. Вот у нас тоже был, оводов было летом полно, скот выгнали. Скот крутится около одного места, а оводы едят, прямо вымя всё заели. Взял Степан... пойдём, проверим, почему скот не идёт в деревню. Приходим, он там в салашке лежит [в салашке]. «Михаил Антонович, нука вылезай оттуда». Вылез. «Ты почему скот не отпускаешь в деревню, доить надо». — «А я, — говорит, — не держу скота». — «Как не держишь?» А Степан тоже пас дак несколько лет, дак он это знает тоже отпуска. Отвернулся, ремень только отпустил от себя, повернулись, ни одной животины нигде нет. Все дома во дворе. Значит, люди знали. Значит, около себя отпуск у его был, то же самое, зная такое, ну вот и куда он, туда и скот. Мыслы он [этот пастух], но мыслы он, никто не видел когда, где и... Вот если женщина идёт босиком гонит, он вицу возьмёт ей прохлыщёт домой. Только лишь в обуви (зап. от И.А. Солдатовой, 1914 г.р., в с. Казаково Каргопольского р-на Архангельской обл.).

Леший захлыстал пастуха за нарушение запрета. [Бывают ли запреты есть ягоды?] У нас Кононов-то пас. За загорским полем-то его ухлестало-то, с сыном-то

пасли. В окурат шел тогда, Алексей Иванович, я молоко принимала, а Алексей Иванович да Маня Семишина молоко несли. А он как кричал — и так вот и помёр. Привезли домой — ягод поел. Чёрных. Говорит: «Иду — а видь нельзя есть: отпуск, видимо, что каких ягод там нельзя. — Черёмуха такая, — грит, — завидная стоит, не знаю», — это сын-то уже рассказывал. Сын сюда выгонял, а он из Данилова выгонял. Ну вот и выгнали, встретились, и слышали, как кричал: «Ты за что меня, ты за что меня?» Это лесной ево захлестал вичами. Нельзя было чёрных ягод есть. Раз вот отпуск какой дан, если записано тебе в отпуску, что вот этого нельзя, вот этого — держись, нельзя, значит нельзя (зап. от А.И. Съедушиной, 1932 г.р., в д. Шуйгино Каргопольского р-на Архангельской обл.).

Леший отказывается пасти коров осенью. А Здвиженье, знаешь, бывает, што снегу полно. Здвиженье приходит, а у нас это, нету у нас коровушек. У всех пришли коровы, а у нас коровы да тёлушки вот. Мы с мамой вот и куды ни сходили, ни погадали — нету коровы, до того доходили — дождя-то, пойдём застынем всё — нету коров. Потом пастушок этот, пас это пасошок, как называют, — Костя — пришёл, да и говорит: «Тётя Маша, знаешь, чё?» Я говорю: «Цево?» — «Я не могу больше ходить, вот, доведайте вы, — говорит, — ищите. А я-то сиводни мне приснилось: твои, — говорит, — коровы ходят, — говорит, — в воде, иди ищи, сиводня чтобы ты найдёшь. Хватит, — говорит, — попас их, коров этих». Вот мама сходила, всю деревеньку обошла, попросила людей, и вот побежали искать. Пришли, а я у родников-то Таня, ну, родники такие большие, а назывались родники. Пришли, а они стоят и снегу вот так в колёно. Ой, как эти раньше ведь были мужики, молодые, всё да бегали, тьма нас было-то народу-то. Вот этово, кругом их бежали и направили. А они как хвосты подняли да домой. Пришли, как вот этого, руцкой как проведены, до цёго сытые, а недили не были.

Да, лесной их и кормил, и пас. И вот как мни приснилось: «Хватит, говорит, я попас коров, забирай их» (зап. от Т.И. Черепановой, 1915 г.р., в с. Ухта Каргопольского р-на Архангельской обл.).

А.Б. МОРОЗ,
канд. филол. наук; РГГУ
(Москва)

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 01-04-18007е)

«ЖИВАЯ ГЛИНА»

Народная глиняная игрушка на протяжении десятилетий притягивает исследователей, любителей, коллекционеров, педагогов. Но в основном их внимание обращено на уже готовую — вылепленную, обожженную, раскрашенную — игрушку. Обсуждают ее форму, сравнивают с другими формами, ищут похожее, различия, связи. Мы же обратились к еще не рожденной игрушке — к процессу ее создания, лепке. Из комка глины в руках мастера за считанные минуты рождается фигурка. В течение непродолжительного времени глина «живет», подобно органике, развиваясь в законченную форму. Вот этому процессу мы и посвятили свое исследование.

Главное в нашем проекте — изучение народной глиняной игрушки и гончарства с помощью средств визуальной фиксации. Цели — создание фото- и видеодокументов о местных традициях лепки игрушек и посуды из глины; подготовка на основе экспедиционных материалов учебных и популярных фильмов; проведение практических и семинарских занятий; организация выставок.

На протяжении десяти лет существования проекта в нем принимали участие собиратели и исследователи народной игрушки, педагоги, операторы, фотографы. Костяк исследовательской группы составили: В.М. Якимов, Н.В. Япринцева, М.М. Горшков, Ю.В. Чернов, Л.М. Чернова. Неоценимую методическую и информационную помощь оказал известный российский коллекционер и пропагандист народной игрушки Г.М. Блинов. Со временем проект получил название «Живая глина», подсказанное замечательным народным мастером Иваном Федоровичем Гункиным.

В рамках проекта проводятся экспедиции на гончарные промыслы России. Первая экспедиционная поездка состоялась в 1993 г. Основная работа проводилась в бывшем с. Романово Липецкой обл., в д. Хлуднево Калужской обл. и в д. Александро-Прасковинка Рязанской обл.

Мы снимаем процесс лепки на видеокамеру и фотографируем его. Каждый из этих способов исследования имеет свои особенности, цели и результаты.

Первые опыты были связаны с видеосъемкой. Очевидно, что процесс возникновения формы из комка глины протекает во времени и должен быть отражен подобным же образом. На экране этот процесс разворачивается вновь и вновь, и мы сможем в деталях его рассмотреть.

Так, весной 1997 г. мы снимали в д. Хлуднево работу гончара. Мастер делал горшки (махотки). Мы сняли несколько дублей с разных точек, чтобы затем смонтировать один эпизод об изготовлении махотки. Но оказалось, что для верного понимания этого действия гораздо важнее увидеть подряд несколько дублей, чем обычный смонтированный эпизод. В первом случае создается ситуация близкая к реальной, когда ученик наблюдает за работой мастера.

Изготовление одного предмета непременно должно быть снято одним кинокадром. Действие следует запечатлеть целиком от начала и до конца. Разделяя его на части, мы теряем представление о реальном времени, и от этого видеодокумент становится менее ценным.

Фотографирование лепки предполагает создание фоторяда «длинной» в несколько десятков кадров. Мы стремимся к максимальной частоте «щелчков». Но, тяго-

тея к кино, фотозапись имеет и свою особенность. В ней выявляются наиболее значимые моменты создания предмета. Комок глины в руках мастера меняет свою форму не произвольно, не случайно, а строго в определенной последовательности. Глина проходит все необходимые стадии, изменяется, принимает разные формы, которые «живут» несколько мгновений. Эти короткие, значимые мгновения и нужно «ухватить» при фотосъемке. Результатом фотосъемки становится серия фотографий, которая представляет собой своеобразную «знаковую» запись процесса лепки.

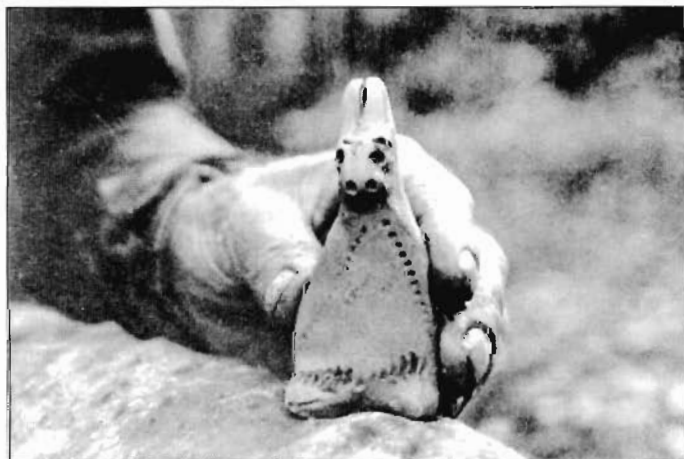
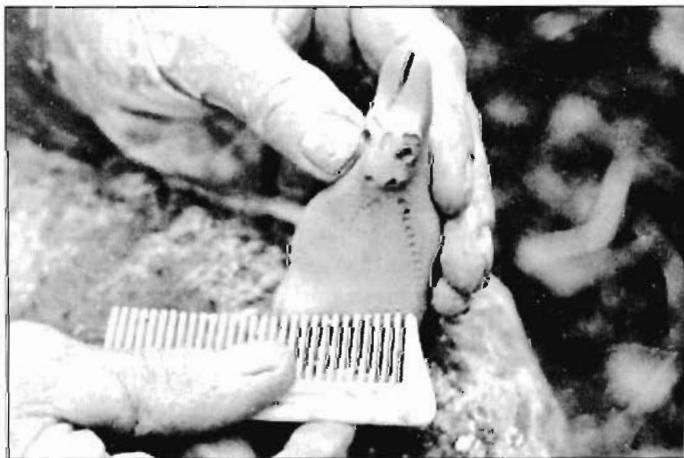
Близкий аналог фотозаписи — сбор незавершенных предметов, игрушек, процесс создания которых был остановлен на разных стадиях. Первый предмет в такой «коллекции» — комок глины, а затем — несколько разных форм, которые предшествуют окончательной форме предмета. Готовый предмет венчает «коллекцию».

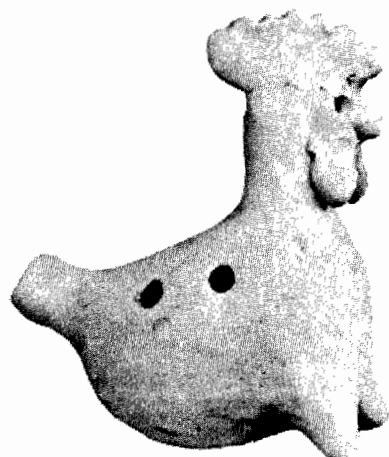
Создание визуальных документов

о лепке служит цели сохранения местной пластической манеры и может способствовать передаче традиции. В типичной на сегодняшний день ситуации, когда у потомственных мастеров в деревне нет учеников, эти документы становятся своеобразным мостом между ними и их потенциальными учениками. Конечно, живого общения просмотр фильма заменить не может, но может помочь в освоении местной традиции. Видеть, как работает потомственный гончар, полезно для ученика в той же степени, как для начинающего музыканта слышать игру виртуоза.

Мастер Т.А. Кондрашов, 1913 г.р. (д. Александро-Прасковинка Сапожковского р-на Рязанской обл.) лепит «зайчика». Эту фигурку, наряду с другими фигурками животных (медведь, лиса, лягушка, «кенгура» и др.), Тимофей Андреевич придумал сам. Выполненные в местной пластической манере, они гармонично вписываются в традиционный образный ряд гончарного промысла. 1998 г. Фото М.М. Горшкова







Важной частью проекта является выставка. На выставке соединяются сами предметы, сделанные народными мастерами, фильмы об их создании, фотографии, тексты и мастер-классы, на которых учатся лепить. Выставка не постоянна по своему составу. Развертываясь на новом месте, она приобретает несколько иной характер, но основная идея всегда сохраняется неизменной.

Зимой 2002 г. выставка «Живая глина» проводилась в Государственном биологическом музее им. К.А. Тимирязева в Москве. Ее основой стали игрушки, сделанные потомственными мастерами на промыслах Центральной России. Имея столь разнообразный материал, мы построили экспозицию таким образом, чтобы показать не только традиционную специфику игрушек разных промыслов, но и проследить, как изменяется мелкая глиняная пластика в зависимости от расположения промыслов — вблизи городов или вдали от них. Игрушка является отражением мировоззрения людей, отражением «взрослого» мира. На далеких от городов промыслах она сохраняет свою «первобытность», а в посадах — видоизменяется, испытывая влияние города. Часто глиняная фигурка перестает быть детской игрушкой, она становится неким аналогом фарфоровой статуэтки, изменяются ее размеры и назначение.

В основе всех народных глиняных игрушек лежат три корневые фигурки: птица, конь и баба. Из них путем незначительных изменений или добавления мелких деталей возникают другие. Из лаконичной фигурки птички рождаются все свистящие игрушки; конь в руках мастера может превращаться в корову, барана, козу; баба «одевается» в модные городские наряды или становится основой для многофигурных композиций. Иногда на основе простой, неказистой свистульки вырастает целый фантастический мир — десятки разнообразных форм, объяснить многие из которых порой не могут сами мастера.

Простые игрушки, близкие по пластике арханчим фигуркам, открывают выставку. Грубоватые по форме, они расставлены на деревянных подставках, брусках, которые контрастируют с ними своей гладкостью. Это первая, «археологичес-

кая», часть экспозиции. В следующем разделе выставки форма игрушек выглаживается, в них заметно изящество, более ровная и изысканная роспись. Небольшой круг образов расширяется, появляются сложные фигуры и композиции.

От простых игрушек посетитель выставки движется к разнообразию, от лаконичности переходит к многословию. Но всякий раз, «перебираясь» на новый промысел, он вновь обнаруживает простые, незатейливые фигурки — «зерна», из которых вырастают самобытные игрушки местного промысла. Таким образом, движение по выставке не прямолинейное — от простого к сложному, а волнообразное — с подъемами и спадами. На разных промыслах обнаруживается общее: образы и пластика корневых игрушек, отталкиваясь от которых фантазия мастера создает новые творения.

Значительная часть игрушек представит нерасписанными или даже необожженными, и это позволяет увидеть фактуру глины, разглядеть следы рук мастера. Так лучше воспринимается пластика. Игрушка перестает быть просто предметом, она становится проводником в творческий мир ее создателя.

Другая, не менее важная часть выставки — это фильмы, в которых запечатлено создание игрушек и посуды из глины. Фильмы демонстрируются непрерывно. Раз за разом на экране возникает комоч глины в руках мастера, и за несколько минут он превращается в фигурку коня или птицы. Ключевые моменты лепки, стадии, через которые проходит глина на пути к форме, запечатлены в фотографических сериях.

Логическим продолжением такого «зримого» знакомства с глиняной игрушкой становятся мастер-классы, на которых можно получить первые уроки лепки, освоить азы ремесла. Мастер-классы проводят сами деревенские мастера или их ученики, обучая навыкам своего родного промысла. Ведь вся работа в рамках проекта «Живая глина» направлена именно на сохранение и продолжение местных традиций.

• М.М. ГОРШКОВ,
Государственный республиканский
центр русского фольклора
(Москва)

Конь, петух и корова — «романовские» игрушки работы потомственного мастера И.Ф. Гункина (1928—1997) из д. Пады (ныне пос. Ленино) Липецкого р-на Липецкой обл.

ЮГО ЮЛЬЕВИЧ СУРХАСКО

15 марта 2002 г. ушел из жизни известный этнограф, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН Юго Юльевич Сурхаско — талантливый ученый, искренне любивший свое дело, посвятивший ему всю свою жизнь.

Путь его в этнографию был нелегким. Родился он 4 марта 1929 г. в Ленинграде в семье красного финна Юлиуса Сурхаско. Вскоре семья переехала в Карелию, в г. Кондопогу. Здесь в 1938 г. отец был арестован по сфабрикованному делу о контрреволюционной деятельности, а потом расстрелян. Далее была Отечественная война, эвакуация в Кировскую обл. и переезд весной 1944 г. в Тосно Ленинградской обл. В 1947 г., когда всем финнам было предписано покинуть пределы Ленинградской обл., семья Ю.Ю. Сурхаско переехала в поселок Дно Псковской обл. После окончания школы в 1948 г. он поступил в медицинский институт им. И.П. Павлова в Ленинграде. Однако через три дня вынужден был уехать, так как ему, финну по происхождению, отказали в праве проживать в городе. Через год состоялось массовое переселение ингерманландских финнов в Карелию. Здесь, по совету друга, Ивана Галкина, ставшего позднее известным исследователем марийского языка, он поступил на финно-угорское отделение университета, которое закончил в 1955 г. В начале 1960-х гг. Ю.Ю. Сурхаско работал в Карельском историко-краеведческом музее. В 1964 г. поступил в аспирантуру при Институте этнографии АН СССР, а с декабря 1966 г. стал работать в Институте языка и литературы в Петрозаводске. Основным направлением его научной деятельности было изучение семейных обрядов и религиозных верований карел. В 1978 г. Ю.Ю. Сурхаско защитил кандидатскую диссертацию по карельской свадебной обрядности.

Труд Юго Юльевича на этнографической ниве был настоящим подвигом. Страдая с детства тяжелой болезнью (ревматизмом костного скелета), он ежедневно и ежечасно преодолевал свой



Ю.Ю. Сурхаско в экспедиции

недуг. Писать он мог лишь стоя или лежа на полу на специальном деревянном «лежаке». Тем не менее он все же работал. «Сурхаско» с финского языка переводится как «большой шаг». Эта фамилия ему очень подходила. Ходил он очень быстро, стремительно. В одиночку, с фотоаппаратом на груди, рюкзаком за спиной и с посохом в руке, он исходил вдоль и поперек всю Карелию. Посох ему нужен был, чтобы давать себе передышку. Юго Юльевич, не снимая рюкзака, просто останавливался и стоял, опираясь на посох минут десять. Не чурался он и больших совместных экспедиций. В экспедициях более молодые исследователи никогда не могли угнаться за ним. На переходе в каких-то 5—7 километров он отрывался так далеко, что когда его настигали, он успевал уже вскипятить котелок и заварить для всех чай.

У Юго Юльевича в 1960—1970-е гг. была своя методика сбора материалов по магии и верованиям. Получить их тогда было непросто. Многие боялись рассказывать о том, что в то время трактовалось как «суеверные пережитки прошлого». Первым делом Юго Юльевич здоровался на карельском (а если надо, на вепсском) языке с каждым встречным. Затем завязывались разговоры со стариками, в результате которых он устраивался на ночлег не в школе или сельском клубе, как остальные члены экспедиции, а у местных жителей. Завершающими аккордами установления доверительных отношений со стар-

шим поколением у него была уха (под 50 граммов водки) и поход в баню. После этого ему открывали любые, самые сокровенные магические сведения. Сбор полевых материалов он продолжал до прошлого года.

На основе полевых материалов Юго Юльевичем были написаны фундаментальные научные труды: «Карельская свадебная обрядность» (Л., 1977) и «Семейные обряды и верования карел» (Л., 1985), а также несколько десятков научных статей на русском и финском языках. Его работы стали значительным вкладом в изучение культуры карельского народа. Последние пять лет Юго Юльевич писал этнографические статьи в «Энциклопедию Карелии» и трудился над монографией по православию карел, читал лекции по этой теме студентам прибалтийско-финского факультета Петрозаводского государственного университета. Работа над монографией осталась незавершенной. Научные интересы Юго Юльевича не ограничивались только карельским этносом. Он известен также как переводчик финских работ. Им, в частности, была переведена книга «Этюды о карельской культуре: люди и судьбы» (1992) финского академика П. Виртанента, многократно бывавшего в Карелии.

Юго Юльевич Сурхаско был одним из лучших представителей финно-угорского мира, выдающимся деятелем карельской науки.

К.К. ЛОГИНОВ
(Петрозаводск)

Опыт «полного собрания» регионального фольклора

Фольклор Судогодского края / Сост. В.Е. Добровольская, И.А. Морозов, В.Г. Смолицкий. Под общ. ред. А.С. Каргина. Изд. 1-е. М., 1999; Изд. 2-е. М., 2001.

Отечественная фольклористика интересовалась преимущественно народным творчеством деревни. Городу уделялось внимания гораздо меньше, и фольклор его считался вторичным. Взгляд этот не выдерживает никакой критики, и отрадно, что наша фольклористика все чаще обращается к городу. Особенное значение имеют города небольшие, где народные традиции по богатству и значительности едва ли уступают деревенским. «Фольклор Судогодского края» — издание, отвечающее назревшей потребности в тщательном изучении фольклора небольшого русского городка. Один из авторов этого издания высказывает суждение, с которым, очевидно, согласен весь авторский коллектив: «Малые города... являются надежными хранителями традиций народной культуры» (с. 266). Рецензируемый сборник в этом убеждает.

«Фольклор Судогодского края» представляет новый тип фольклорного собрания. Некогда сборники демонстрировали произведения одного жанра, затем стали антологиями фольклора одной местности — от района до области. Рецензируемый сборник — не антология лучших образцов регионального фольклора, а «полное собрание» фольклорных фактов. Мы взяли в кавычки «полное собрание», потому что ни один сборник претендовать на абсолютную полноту не может, поскольку каким бы частым ни был фольклористический невод, всех информантов не охватишь и всего не запишешь. И пусть это идеал, но стремиться к нему надо, и «Фольклор Судогодского края» таким стремлением отмечен.

Опыты построения целостной картины фольклора в ограниченном регионе (область, район) иногда предпринимались и ранее. Именно здесь, во Владимирской обл., работал в 1960-е гг. отряд фольклористов и этнографов из Института этнографии АН СССР. Минувя города, отряд этот работал в деревнях разных районов Владимирской обл. Собранные материалы составили книгу «Традиционный фольклор Владимирской деревни» (М., 1972). Опыт не совсем удался по разным причинам. Основная была внешней и от исследователей не зависела: советская цензура испугалась реальной картины владимирского фольклора и многое в печать не пропустила. В беседе со мной ответственный редактор сборника Э.В. Померанцева жаловалась: по настоянию цензуры сборник был сокращен чуть ли не вдвое, он старательно был очищен от всех «суеверий» и «предрассудков». Но были причины и внутренние. Главная корени-

лась в «основном вопросе» фольклористики — что считать фольклором? Многие обряды и обычаи не имеют словесного сопровождения, тогда как по установившейся традиции фольклором принято считать только то, что имеет вербальное выражение. Картина владимирского фольклора получилась неполной еще и потому, что многое осталось «за текстом».

Современные представления о фольклоре все дальше уходят от чисто филологических, включая весь комплекс традиционных представлений и порывая с навязыванием фольклору эстетических оценок. Ревизии подвергается священное филологическое понятие, бережно сохранявшееся и в фольклористике, — «текст». В рецензируемом сборнике текст живет наряду с фольклорным свидетельством. Зачастую свидетельствует «носитель фольклора» — и собиратели сохраняют все лингвистические приметы подобного «народного свидетельства». От этого такие свидетельства не становятся, разумеется, текстами. В сборнике они идут чересполосно. Свидетельство «Костры на Масленницу жгли и через костер прыгали» (с. 47, № 20) живет неподалеку от свидетельства, включающего присловье: «Благовещение — большой праздник. Птица гнезда не свивает, девушка косы не плетет. Грех работать!» (с. 50, № 24), а далее идут привычные тексты хороводных песен, частушек, сказок, легенд и т.п. Поэтому сборник действительно представляет фольклор Судогодского края, и в этом несомненная заслуга его собирателей и составителей.

Современные представления о фольклоре побудили авторов сборника отойти от привычного распределения текстов по жанрам — избран принцип функциональный. И здесь авторов ожидали известные трудности. Вот читатель заинтересовался, например, закланательными песнями. Чтобы увидеть, какие закланательные песенки бытовали на Судогодчине, ему придется попутешествовать по всему собранию — вплоть до детского фольклора. По функциональному принципу частушки соседствуют с хороводами и гуляньями — и потому они нашли место между необрядовой лирикой и Егорьевым днем. Присловье «лук от семи недуг» попало в раздел «Неопалимая купина», а характеристику народной прозы надо искать в разделе о семейных обрядах.

Кроме того, отказ от жанрового распределения материала привел к тому, что в сборнике фольклор подается суммарно, как однородное явление. Между тем фольклор классический и фольклор современный (постфольклор) имеют принципиальные отличия. Последний связан с массовой культурой и самодеятельным творчеством. Поэтому так важны сведения об авторах и источниках. Это принято во внимание в разделе «Религиозные стихотворения». Совершенно правомерно выделенные (прекрасная находка авторов!), они не связаны с эпической традицией — духовными сти-

хами, а восходят к «массовой духовной литературе». С подобной массовой литературой связаны и лирические песни поздней формации. Но сведений об авторах в сборнике мало (не опознано, к примеру, авторство знаменитого жестокого романа «Зачем ты, безумная, губишь», а это стихотворение классика «народной литературы» М. Ожегова).

Справившись с проблемой фольклорного текста и отказавшись от привычного жанрового принципа распределения материала, составители сборника столкнулись с иной проблемой — региональным своеобразием судогодского фольклора. Ясно, что русский фольклор — это сумма местных традиций. Одни слагаемые известны всему русскому народу, другие имеют узколокальную известность. Каким должен быть набор слагаемых, демонстрирующих своеобразие фольклора определенной местности и чем он обусловлен? Причины легче всего отыскиваются «на стороне»: экономические, этнографические, конфессиональные и т.п. Авторы сборника в паутину подобных вопросов не полезли и остановились на очевидной истине: фольклор Судогодского края — это то, что поют и рассказывают и во что верят на Судогодчине. И это решение можно с легким сердцем принять до тех пор, пока не начинаешь читать вступительные заметки к разделам сборника. Заявление «в Судогодском районе не сохранилась семантика Троицы, связанная с поминальными обрядами» (с. 96), создает впечатление об особенностях именно судогодского фольклора. Но, характеризуя многие обряды и обычаи этих мест, авторы неизбежно приходят к общим характеристикам русского фольклора, где бы он ни бытовал. В самом деле, что специфически своего, скажем, в представлениях Судогодского края о Пасхе? Представления эти общерусские. Невольно создается впечатление, что своеобразие судогодского фольклора создается отсутствием отдельных элементов, зафиксированных в прочих регионах. При этом авторы держатся убеждения, что когда-то эти элементы были присущи и судогодскому фольклору, но ныне забыты. Так, отмечается: «К сожалению, в Судогодском крае не сохранилось обрядов, связанных с наречением ребенка именем» (с. 127). А был ли мальчик? Может, таких обрядов тут отродясь не было. Но ссылка на разрушение традиций оказывается общим местом при объяснении своеобразия судогодского фольклора.

Но все это, в общем, мелочи. Главное же: в сборнике рисуется широкое полотно народной жизни с праздниками, досугом, суевериями, обрядами. Собственно фольклористические страницы дополняются очерками о прикладном искусстве. Взвешенно и серьезно пишет В.Е. Добровольская о перспективах фольклорных традиций и сохранении их (и о возможном возрождении). Коллектив Центра русского фольклора проделал значительную

работу, и сборник прекрасно ее представляет. Хорошо и то, что авторский коллектив не намерен останавливаться на достигнутом и намечает направление дальнейшей работы: «Сбор материала необходимо продолжить и с помощью изучения документальных источников об образе жизни сельского населения с учетом исторических, экономических, социальных особенностей каждого населенного пункта» (с. 271). Словом, перспективы открываются большие — как всегда после добротного и отлично выполненного труда.

Е.А. КОСТЮХИН,
доктор филол. наук;
Ин-т русской литературы РАН
(Санкт-Петербург)

Славянский народный календарь в этнолингвистическом освещении

Т.А. Агапкина. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

За последние два столетия изучения народной культуры силами разных гуманитарных наук (фольклористики, этнографии, этнолингвистики) появились излюбленные темы и сюжеты, обращение к которым на каждом этапе не только дает прирост фактического материала и обнаруживает инцидентные грани рассмотрения проблемы, но и наиболее наглядно демонстрирует уровень развития самой науки, — тем сложнее и ответственнее новые шаги в их разработке. Народный календарь, безусловно, занимает ведущее место в ряду таких «вечных» тем. Именно ему — а точнее, его весенне-летнему циклу в славянской традиции — посвящена фундаментальная монография Т.А. Агапкиной, выполненная в новом для отечественной науки и столь же трудоемком, сколь и плодотворном жанре **этнолингвистического исследования-тезауруса** (в этом же жанре написана книга А.В. Гуры¹, который, как и Т.А. Агапкина, представляет Московскую этнолингвистическую школу).

В краткой рецензии мы сможем затронуть лишь методологические установки работы, ее структуру и некоторые результаты, достигнутые автором. Предметом исследования в монографии впервые стал **единый содержательный план календарного времени**, кодируемый средствами субстанционально различных форм народной культуры. Энциклопедическая полнота в презентации материала (которая сама по себе могла бы гарантировать высокую ценность книги) не только сочетается с новым качеством его теоретическо-

го осмысления, но и становится возможной благодаря ему: обнаружение общей мифопоэтической семантики у разных **объектов исследования** (многочисленных жанров фольклорного слова, традиционных мифологических верований, календарной терминологии и фразеологии, описаний праздников, обрядов и обычаев, функционирующих в календарной системе; с. 17—18) цементирует работу, далеко отводя опасность создания компилятивного ассортимента из разнородных сведений и создавая необходимый баланс энциклопедизма и концептуальности.

Центральной единицей мифопоэтической семантики оказывается **мифопоэтическая доминанта** (в качестве синонимов в книге используются также термины *константа, идея, тема*) — «некая общая тема (содержательное сходство), которая — наряду с несколькими другими — пронизывает определенный календарный период, присутствует на всем его протяжении и воплощается во всех его жанровых формах» (с. 21): например, манистическая доминанта, тема весеннего иноволетия и т.п. Понятие мифопоэтической доминанты устраняет искушение проводить традиционный дискретный анализ семантики отдельных праздников или особо почитаемых дней, — вместо этого автор рассматривает синкретичное календарное пространство, сам поток времени в его культурном измерении. Очевидно, аналогом мифопоэтической доминанты в когнитивной семантике можно считать концепт. На страницах книги автор не раз демонстрирует продуктивность срабатывания этой единицы анализа. Она позволяет не только увидеть общее в формально различных элементах, но и найти содержательные различия между элементами сходными. Ср. пример такого рода: и в масленичных, и в троицко-купальских обычаях отчетливы брачные мотивы, состоящие, в частности, в разыгрывании ролей «женых» («мужа») и «невесты» («жены»). Однако в том и другом случае они приводятся в действие разными механизмами, связаны с различными мифопоэтическими доминантами: на масленицу «свадебные игры» носят вызывающе эксцентрический характер (имитация конюха, фаллические символы и т.п.), что следует осмыслять в контексте продуцирующей семантики масленичных празднеств, их ориентации на плодородие земли и фертильность женщины. В троицко-купальских «свадьбах» преобладает социальный смысл: игровая «свадьба» моделирует свадьбу настоящую, реализуя матримонимальную доминанту поздневесеннего периода (с. 523—524).

Мифопоэтическая доминанта конкретизируется с помощью другой единицы мифопоэтической семантики — **кода**: так, тема плодородия во время масленичной недели воплощается, в частности, средствами кулинарного кода, показателями которого могут оказаться хро-

нонимы (например, рус. *Масляная мясная, бол. Сирница* — с. 199), «вещные» символы (допустим, функционирующий в это время символ осуждения безбрачия — «колодка» — иногда принимает форму сыра; с. 218) и т.д. В инструментарий исследования входит также такая единица мифопоэтической семантики, как **семантическое поле символа** (или *мифопоэтическое пространство символа*), которое создается набором связанных с ним мифопоэтических доминант: например, в семантическом поле троицко-купальского символа *Куст* соединяются темы матримонимальная и метеорологическая, в поле *русалки* — демонологическая, метеорологическая, общекалендарная и т.п. (с. 651).

Для понимания базовых установок исследования важны еще два момента. При отборе материала для столь масштабного компендиума перед автором неизбежно встает как «внешняя» проблема его формального ограничения, так и «внутренняя» проблема поиска критериев ограничения, дающих возможности **генетического** осмысления изучаемых фактов. Таким критерием избран общеславянский характер фактов, т.е. представленность их в календаре всех трех (в крайнем случае — двух) славянских традиций. Не ставя перед собой задачу реконструкции дохристианского праславянского календаря, автор тем не менее подготавливает фундамент для ее решения, выявляя общее для славян смысловое наполнение календарного времени в описываемый период.

Внимание к генетической перспективе исследования сочетается с реализацией **типологического** подхода, который в данном случае принимает очертания **ареалогического** анализа. Следуя важнейшей для школы Н.И. и С.М. Толстых установке на создание своеобразной диалектологии культурных феноменов, автор последовательно осуществляет сопоставление локальных вариаций изучаемых тем и мотивов календаря внутри славянского мира, а в ряде случаев вписывает их в более широкий контекст (ср., к примеру, вывод о том, что восточнославянские словесные поединки, осуществляемые в ранневесенний период и реализующие тему духовного очищения, «расположены» как бы на пересечении европейских (прежде всего романских) карнаваловых ритуалов и обычаев, отмечающих начало года у многих народов Востока»; с. 104).

Переходя к характеристике структуры работы, укажем, что монография состоит из трех основных частей.

Часть 1 — «Зимне-весеннее порубежье (ранневесенний период)» — включает 9 глав, в которых представлены основные темы, которые отражают переломный характер ранневесеннего периода, содержащего переход от старого года к новому: тема «плохого времени»; тема очищения; тема избавления от грехов;

тема пробуждения природы; тема весеннего новолетия; тема начала и обновления; тема плодородия и фертильности; тема символического осуждения неженатой молодежи и стимуляции брака; тема завершения годового матримонимального цикла. Особо значима здесь первая глава («Переходный период и тема "плохого времени"»), в которой анализируется лейтмотив данного периода — негативная оценка времени.

Часть 2 — «Конец весны и начало лета (позднелетний период)» — также включает 9 глав, анализирующих наиболее значимые темы и сюжеты поздней весны: поминальная тема (манистический комплекс автор считает ведущим, доминантным для данного периода), метеорологическая тема, весенне-летние русалии как календарно-мифологический комплекс; демоны как персонажи календарной мифологии; земледельческая тема (ритуально-мифологический комплекс «хождение в жито»); пастушеские праздники; тема межполового общения молодежи в системе весенне-летних праздников; брачно-эротическая тема троицко-купальского цикла; тема природного пика (завершение весенне-летнего цикла).

Если первые две части книги выявляют набор тем, мотивов и сюжетов, реализующих народные представления о двух основных периодах весенне-летнего времени, то **часть 3** — «Формирование календарного символизма» — посвящена анализу календарных ритуальных символов у славян. Из их числа автор выбирает те, которые наиболее характерны именно для весенне-летнего цикла, — предметные («вещные») символы и календарные костры (они рассматриваются в двух главах этой части книги). Органическая связь с предыдущим изложением достигается за счет того, что календарные символы рассматриваются через призму выявленных ранее тем и мотивов.

Таким образом, материал подается не по календарным датам, а по смысловым доминантам, что, разумеется, не исключает детальных описаний отдельных календарных обрядов — особенно тех, которые не получили пока всестороннего освещения в литературе: к примеру, в работе представлен обобщающий структурный и семантический анализ славянских масленичных обычаев волочения бревна, связанных с символическим осуждением неженатой молодежи и объединенных автором под названием «колодка» (с. 209—244) (к авторской почти исчерпывающей коллекции добавим русские диалектные идиомы, выражающие отказ при сватовстве: *кол привезти*, *с клином приехать*², *шесть потащить*³ и т.п.).

Книга снабжена великолепным справочным аппаратом, который имеет самостоятельную научную ценность: помимо списка использованной разноязычной литературы, насчитывающего около тысячи позиций, в работе представлены различные указатели — «Указатель

основных тем, сюжетов, мотивов и ритуальных действий», «Предметно-тематический указатель», а также «Указатель хронимов».

Характеризуя в ходе предшествующего изложения теоретические и методологические установки, реализованные в данной работе, мы уже коснулись некоторых ее существенных результатов. В заключение назовем другие, хорошо понимая, что этот перечень все равно останется открытым, и предоставляя будущему читателю монографии Т.А. Агапкиной возможность продолжить его для себя.

Реконструкция системы мифопоэтических доминант весенне-летнего календаря славян позволила автору выявить базовые принципы организации календаря — его ориентацию на динамику природных процессов и циклов хозяйственной деятельности человека. Эти принципы могут быть экстраполированы на праславянский календарь и обуславливают глубинные отличия народного календаря от христианского, содержание и структура которого определялись событиями христианской истории, связанными с Иисусом Христом и с эпизодами из жизни христианских святых. Указав на эти отличия, автор вместе с тем анализирует разнообразные ситуации пересечения и взаимовлияния календаря народного и христианского (с. 700—707).

Установка на выявление содержательной стороны большого календарного цикла позволила автору расставить недостающие акценты в интерпретации смысла ряда известных обрядов и символов или по-новому «прочитать» этот смысл. Ср., например, интерпретацию обряда кумления, а особенно такого его загадочного элемента, как раскумливание (с. 486—487), характеристику прагматики словесных поединков, практиковавшихся в зимне-весеннее пору (с. 100—101), объяснение природы календарного чуда (с. 572—574), реконструкцию мифопоэтических основ обряда «хождение в жито» (с. 437—450), выявление способов встраивания в календарную систему демонических персонажей (с. 406), обнаружение новых смысловых особенностей «свадебного пуанта троицко-купальского цикла» (с. 538—539), установление статуса «вещного» календарного символа как «пустой» формы, закрепленной за таким «денотатом», как само календарное время (с. 661), и мн. др.

Ценные наблюдения и новые интерпретации, имеющиеся в работе, обращены и к собственно языковой терминологии, вербальным формулам и т.п. Собрание воедино большого массива семантически однородного материала помогает реконструкции смыслового наполнения фактов, с трудом «читавшихся» изолированно. Так, тематическая классификация хронимов с негативными коннотациями, отражающих языковой образ зимне-весеннего порубежья (с. 33—40), проливает свет на смысл названий вроде болг. *Аржав фторник*, *Крас-*

тава събота, рус. *Горбатый понедельник*, серб. *Мишја субота* и проч. (в то же время, если судить по русским данным, в работе пока не собран полный корпус хронимов, который могли бы дать диалектные словари; естественно, это не упрек автору, поскольку такой материал заслуживал бы отдельного капитального исследования, это лишь упоминание одной из перспектив разработки темы). В книге имеются интересные примеры семантической реконструкции лексем и фразеологизмов, помещаемых автором в культурный контекст: такие выражения, как рус. *мыкаться*, как *Марк по пеклу*, бел. *гонять*, как *Марко по пеклу*, объясняются их генетической связью с Днем ап. Марка, который в народных представлениях имел отношение к предупреждению засухи (с. 322); ср. также уточнение семантики болг. обрядового термина *буянец* (с. 472—473) и др. Существенное внимание автор уделяет и фактам народной этимологии, подключающим языковые единицы с неясной внутренней формой к смысловым доминантам какого-либо календарного периода: ср., к примеру, сближение рус. *Влас* — *ласый* 'лакомый до чего-л.' (с. 201—202), болг. *русалии* — *росен* 'название цветка', 'росистый', *роса* 'роса', *реся* 'сережка, цветок' и т.д. (с. 356).

Ареальный аспект исследования позволяет автору не только решить глобальную задачу выявления внутреннего членения славянского этнокультурного континуума на основе календарных представлений (при этом выделяются две зоны: восточнобалканско-карпатская общность и западная часть славянского мира — западные славяне, западная часть южнославянского и восточнославянского ареалов; (с. 707—708), но и попутно добиться многих частных результатов — обнаружить причины локальной специфики некоторых календарных явлений, описать особенности взаимодействия локальных традиций, сделать выводы о заимствовании или калькировании отдельных семантических моделей и т.п.

Новаторская и фундаментальная по постановке и способам решения задач, капитально полная и точная по отбору материала, концептуально глубокая и многогранная по своим результатам, ясная, строгая и вместе с тем захватывающе интересная по манере изложения, эта книга, без сомнения, станет крупным событием в славянской этинолингвистике.

Примечания

¹ Гуря А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

² Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1995. Вып. 2. С. 368, 396.

³ Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983. С. 149.

Е.П. БЕРЕЗОВИЧ, доктор филол. наук;
Уральский гос. университет
им. А.М. Горького
(Екатеринбург)

Культура и чудо

Чудо у словенских културама / Ред. Д. Ајдачић. Београд, 2000.

Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции / Под ред. О.В. Беловой, В.В. Мочаловой, В.Я. Петрухина и Л.А. Чулковой. М., 2001.

Последнее время в гуманитарных науках получило распространение изучение отдельных концептов в культуре. Такой подход позволяет привлечь к рассмотрению одной проблемы специалистов из разных областей и увидеть, как одни и те же аспекты мировоззрения функционируют в разных пластах культуры и взаимодействуют с другими концептами и культурами. Не может не обратить на себя внимание и то обстоятельство, что нередко одна и та же тема становится одновременно предметом обсуждения разных коллективов или изданий.

Из последних изданий, построенных по этому принципу, можно назвать вышедший в Белграде сборник «Чудо у словенских културама» и московское издание «Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции», составленное по материалам прошедшей в 2000 г. конференции, организованной Центром по преподаванию иудаики в вузах «Сэфер», Международным Центром университетского преподавания еврейской цивилизации и Институтотом славяноведения РАН. Эти сборники и похожи, и непохожи. Оба они посвящены пониманию, интерпретации и отражению чуда в разных сферах культуры, в обоих чуде рассматривается на материале культуры разных этносов (правда, если белградское издание посвящено исследованию ряда родственных культурных традиций, то в московском рассматриваются культуры, весьма непохожие, хотя и долгое время сосуществовавшие).

Работы, опубликованные в белградском сборнике, за несколькими исключениями, основаны на материале, относящемся к одной этнической традиции, московский же предполагает сравнительное изучение славянской и еврейской культур. В самом деле, многие статьи этой книги носят компаративный характер или отражают историю взаимодействия двух культур, однако зачастую авторы останавливаются только на славянской или только на еврейской традиции.

Как явствует из заглавий, предмет исследования в работах, вошедших в эти издания, не полностью совпадает. Московский сборник ориентирован на культурную традицию, то есть в его основе лежит материал, преимущественно связанный именно с традиционной культу-

рой: фольклором, библейской и средневековой книжностью (есть, правда, и исключения, вроде статьи М. Вайскопфа «Красный чудотворец Ленни в еврейской и христианской традициях», где речь идет скорее не о традиции, а об офидиозе). Сборник под ред. Д. Ајдачића тематически шире: в него входят работы, посвященные самым разнообразным областям культуры, от этимологии и лексической семантики (А. Лома. Происхождение и исконное значение славянского слова *чудо*) до авангардной драматургии и живописи (О. Тарасенко. Магический театр Павла Филонова), а также носящие библиографический характер. Например, публикация Т. Йовановича «Чудеса пресвятой Богородицы Агапия Ландоса Критского в сербской рукописной традиции», где автор после небольшого вступления о происхождении и трудах греческого писателя XVII в. и переводах его трудов на церковнославянский язык дает список рукописей, содержащих упомянутое в заглавии сочинение с отсылками к библиотечным фондам, представляет собой, скорее, библиографический обзор, нежели статью, что само по себе, разумеется, несколько не умаляет его значения, но не совсем понятно, как (если не принимать во внимание заглавия сочинения Агапия Ландоса) он соотносится с тематикой сборника.

В этом смысле издание «Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции» выглядит куда более однородным. Большинство работ, опубликованных в этой книге, посвящено в той или иной степени фольклору или древней книжности, еврейской (А. Ковельман. Библейские чудеса в комментариях Филона и мудрецов Талмуда; р. Х. Бен-Яков. Чудо Хануки и Пурим и др.) и славянской (А. Турилов. Чудо о добродетельной попадье, введшей мужа в смертный грех; С. Штырков. «Святые без жнтий» и будущие родители: церковная канонизация и народная традиция; О. Белова. Чудо и вера: народные легенды о религиозных праздниках, обрядах и обращении нинверцев; и др.).

Надо сказать, что и в отношении уровня исследований московский сборник выглядит существенно более ровным. Подавляющее большинство напечатанных в нем работ отличается оригинальный подход к теме, интересный и подчас неожиданный угол зрения, новый или по-новому увиденный материал.

К сожалению, этого нельзя сказать о многих статьях, опубликованных в белградском сборнике. Наряду с такими серьезными, добротными исследованиями, как статьи Т. и В. Зайковских «Чудо иерофании», Т. Агапкиной «Что происходит в чудесную ночь?» (та же статья напечатана по-русски в московском

сборнике), Т. Суботин-Голубович «Святой апостол Лука — последний защитник сербской деспотии», Д. Ајдачића «Чудесное исцеление бесноватых» и др., встречаются и откровенно слабые работы. Так, в открывающей сборник статье «Пронсхождение и исконное значение славянского слова *чудо*» А. Лома пытается выявить этимологию этого слова. Дав предварительно обзор мнений по этому вопросу, высказанных предшественниками (тут проявляется скрупулезность), он, не предлагая новой трактовки, принимает точку зрения Порцига о связи праславянского **keudos/*kūdos* с греческим словом *κῦδος* (знамение), характерным для раннегреческого эпоса. В попытке подтвердить это предположение А. Лома обращается к русскому (былины) и сербскому эпосу, который якобы сохранил праславянские выражения и словосочетания (с. 12). Логика его рассуждений такова: если устойчивое выражение, включающее слово *чудо*, из русского эпоса находит параллель (лексическую или синтаксическую) в сербском, следовательно, оно относится к праславянскому лексическому пласту и сохранило первичное значение. Между тем и русский, и сербский эпос едва ли могут претендовать на роль древнейших славянских текстов, а автор работы игнорирует различие между буквальными и переносными, а то и откровенно ироническими значениями слов в контекстах. К тому же, прежде чем утверждать праславянскую семантику сербских и русских оборотов, следовало бы учесть данные и остальных славянских языков.

Но истинным «украшением» сборника «Чудо в славянских культурах» можно считать работу киевского исследователя Д. Степовика «Украинские чудотворные иконы». Ее автор просто дает список икон, проиллюстрированный рядом эпизодов — чудес, с ними связанных. Затем он дает следующее заключение: «На основании этих примеров можно сделать вывод, что чудеса, сотворенные иконами, — реальность, а не результат склонности человеческого разума к мифотворчеству <...>». Всякий, кто сомневается в возможности сверхъестественных явлений вообще, должен поставить перед собой вопрос: почему все такие явления, которые христиане называют чудесами Божиими, не совершаются никакими другими предметами, кроме церковных реликвий?» (с. 220; перевод мой. — А.М.). Такой уровень аргументации, боюсь, не подходит и для катехизаторских занятий, а тем более для статьи, претендующей именовать научной.

А.Б. МОРОЗ, канд. филол. наук;
Российский гос. гуманитарный университет
(Москва)

Исследования по якутскому героическому эпосу

Н.В. Емельянов. Сюжеты олонхо о защитниках племени. Новосибирск, 2000.

Одному из самых ярких русских фольклористов второй половины XIX столетия, Ивану Александровичу Худякову, волею судеб заброшенному в Верхоянский округ, наблюдения за якутскими эпическими певцами-олонхосутами позволили разрешить загадочный гомеровский вопрос: «Когда-то во время студенчества мне казалось невероятным, чтобы один народный певец мог знать и петь наизусть такую большую сказку, как Илиада и Одиссея, упоминая множество собственных имен, вдаваясь в подробности, не пропускающие корабельного гвоздя. Якутские сказочники рассказывают стихами и песнями не менее длинные сказки и еще с более мельчайшими подробностями... Сами якуты изумляются иногда их длине» (Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. М., 1969. С. 366).

В советское время якутским олонхосутам относительно повезло. В отличие от шаманов, они избежали репрессий и по-прежнему оставались всенародными любимцами. На фотографии Республиканского слета сказителей, певцов и олонхосутов 1948 года преобладают не рассыпающиеся в прах древние старцы, а подтянутые мужчины средних лет с военной выправкой в пиджаках и гимнастерках. Эти образцовые советские граждане, в Великую Отечественную войну дошедшие до Берлина, в эпоху воинствующего атеизма хранили в своей памяти якутский языческий пантеон, родословные богов и героев, мифологическую картину вселенной со всеми ее ярусами и «дорогами» и, конечно, сами олонхо — пространственные эпические повествования о борьбе эпического племени айыы аймага с племенем злокозненных демонов абааһы. А те из олонхосутов, кто дожил до конца XX столетия, не утратили боевого задора и по сию пору: так, в 1998 г. на ежегодном этно-рок-фестивале «Табык» верхоянская сказительница Томская-Чайка пропела свое сказание под аккомпанемент молодой якутской рок-группы Тохсол. Благодаря этим людям мы на настоящий момент располагаем 150 полными записями различных олонхо. Из них опубликованы всего 17, причем большинство — без перевода.

Одним из крупнейших исследователей олонхо был автор более 80 работ по якутскому фольклору, доктор филологических наук, действительный член Международной тюркской Академии Николай Васильевич Емельянов (8.01.1921—4.04.2000). Он родился в первом Жарханском наслеге Нюрбинского улуса Республики Саха (Якутия), в 1954 г. закон-

чил Якутский педагогический институт и поступил в аспирантуру Якутского филиала Сибирского отделения АН СССР. Закончив аспирантуру в 1958 г., Н.В. Емельянов всю жизнь проработал в Институте языка, литературы и истории Якутского филиала СО АН СССР (ныне — Институт гуманитарных исследований АН РС (Я)) сначала младшим научным сотрудником, а потом, с 1964 по 1986 год, заведующим сектором. Под руководством Н.В. Емельянова и при его непосредственном участии были изданы труды классиков якутской фольклористики Г.У. Эргиса (1974), Г.В. Ксенофонтова (1977), А.Е. Кулаковского (1979), а также четырехтомник «Якутские народные песни» (1976—1983). Поддержав инициативу бурятских ученых об издании серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», Н.В. Емельянов с 1977 г. руководил авторским коллективом томов якутского корпуса серии. С 1958 г. Емельянов принимает активное участие во всесоюзных и республиканских конференциях и симпозиумах по фольклору, выступает с докладами и сообщениями в Москве, Ленинграде, Махачкале, Улан-Удэ, Горно-Алтайске, Новосибирске и т.д., а с 1977 года уже сам организовывал республиканские и международные конференции по фольклору. В издательстве «Наука» вышли основные работы Н.В. Емельянова — «Сюжеты якутских олонхо» (1980), «Сюжеты ранних типов якутских олонхо» (1983) и «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» (1990).

Книга «Сюжеты олонхо о защитниках племени», заключительная в трилогии, разворачивающей и детализирующей предложенную в 1980 г. схему, содержит подробный разбор трех олонхо («Ёлбет бэргэн» (бессмертный витязь), «Тойон нюргун» и «Нюргун боотур стремительный»), записанных грамотными якутами Ботурского улуса в конце XIX в. по настоянию одного из первых исследователей якутского фольклора Эдуарда Пекарского и повествующих о подвигах второго поколения героев, доводящихся богам виуками.

Якутский героический эпос олонхо привлекает внимание ученых уже давно. Сравнительно хорошая сохранность эпической традиции у якутов и ее архаичность обеспечили якутскому олонхо ключевую роль в эволюционных построениях таких теоретиков эпосоведения, как Е.М. Мелетинский и Б.Н. Путилов. Без якутского олонхо сегодня не обходится даже анализ русских былин. К примеру, Б.Н. Путилов, анализируя сюжеты о жене-предательнице, для выявления «эпического подтекста» обращается к олонхо и объясняет факт предательства тем, что соответствующие героини происходят из иного мира.

К началу научной деятельности Н.В. Емельянова наиболее значительными исследова-

ниями по якутскому эпосу были книги П.А. Ойунского (Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Ойунский П.А. Соч. Т. 7. Якутск, 1962) и И.В. Пухова (Якутский героический эпос олонхо. М., 1962), а также глава, посвященная олонхо, в «Очерках по якутскому фольклору» Г.У. Эргиса (1974). С точки зрения их генезиса образы главных героев и основные темы якутского эпоса весьма подробно разбирались в работе Е.М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса» (1963).

Наиболее пространная из этих работ — монография И.В. Пухова — по сути представляет собой собирательную характеристику героев якутского эпоса, а также социума и быта в олонхо. Основополагающей в этой работе остается литературоведческая категория образа. В результате недостаточное освещение получило как раз то, что в действительности определяет и систему персонажей, и эпические «реалии», а именно — сюжет.

Первая из посвященных якутскому олонхо монографий Н.В. Емельянова «Сюжеты якутских олонхо» содержит не только пересказ 75 олонхо (подавляющее большинство этих текстов не переведено и не опубликовано), но и классификацию памятников якутского эпоса. Исследователь подразделяет их на три группы: олонхо ранних типов (о заселении Среднего мира потомками айыы и о женщинах-богатырях), олонхо о родоначальниках племени Саха и олонхо о защитниках племени. Конечно, далеко не все олонхо, кратко пересказанные в первой книге Н.В. Емельянова, распределяются по рубрикам этой классификации. Часть из них автору приходится объединить в подгруппу 7 («Олонхо с различными сюжетами»).

Есть и другие спорные моменты.

Героический эпос якутов Н.В. Емельянов определяет в духе В.М. Жирмунского как «воспоминания народа о историческом прошлом в масштабах героической идеализации». Тем не менее перечень отразившихся в якутском олонхо исторических фактов оказывается более чем кратким. Это прежде всего переселение предков якутского народа с юга на среднее течение Лены и следы матрилокальности и матрилинейности у якутов, обнаруженные в первой половине XVIII в. И.Я. Линдсенау и рассматриваемые Н.В. Емельяновым как пережиток материнского рода. Первый из этих фактов, по мнению Н.В. Емельянова, обусловил переключки между историческим преданием о переселении якутов на среднее течение реки Лены и олонхо об одиноком муже Эр Соготохе, родоначальнике якутов. Второй — появление сюжетов о женщинах-богатырях, первых жителях Среднего мира.

Однако, как было замечено еще Е.М. Мелетинским, инвариант олонхо и предания имеет

характер мифа, первичность же матрилинейного счета родства в XX в. неоднократно подвергалась сомнению. Единственный исторический факт, о котором якутское олонхо позволяет судить с уверенностью, — это зарождение у якутов этнического самосознания. Якутское олонхо оказывается куда ближе к богатырской сказке, чем к классическому эпосу, а классификация Н.В. Емельянова в конечном счете построена именно на преобладании определенных мифологических мотивов. В этом и заключается ее подлинная ценность.

Н.В. Емельянов развивает и дополняет соображения Е.М. Мелетинского, обнаружившего общую мифологическую семантику в олонхо о родоначальнике якутов Эр Соготохе и в исторических преданиях о переселении родоначальников якутского народа на среднее течение Лены. В фокусе оказывается эпическая версия якутской мифологии — становление вселенной, происхождение человека, культурные новации родоначальников и подвиги божественных посланцев, призванных очистить мир от чудовищ. Расчленив якутские олонхо на мотивы и сюжетные темы, Н.В. Емельянов выявляет сюжетные инварианты и в наглядной форме (в виде таблиц) демонстрирует наличие промежуточных типов (от олонхо о родоначальниках к олонхо о защитниках и т.д.). В результате вся совокупность якутских олонхо оказывается представлена как ряд межсюжетных трансформаций, т.е. в виде инвариантной метасистемы, и это является несомненным (и весьма значительным) вкладом ученого в исследование героического эпоса якутов.

В.С. КОСТЫРКО, аспирант;
Российский гос. гуманитарный университет
(Москва)

Песенный фольклор, ГУЛАГ и исторические источники

М. Джекобсон, Л. Джекобсон. Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник (1917—1939). М., 1998.

М. Джекобсон, Л. Джекобсон. Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник (1940—1991). М., 2001.

О влиянии трагических событий российской истории XX в., в частности ГУЛАГа, на формирование и развитие новейшего песенного фольклора уже говорилось неоднократно¹, но до появления книги М. Джекобсона и Л. Дже-

кобсона «Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник» попыток продемонстрировать это положение на столь значительном количестве песенных текстов не предпринималось. Обилие популярных изданий с подзаголовками «блатные», «застольные», «уличные», «дворовые» песни, появившихся в последнее десятилетие², несколько не снижает актуальности научных публикаций фольклорных произведений подобного рода. Напротив, многочисленные свидетельства широкого распространения, жизненности этого пласта современного фольклора вызывают острейшую необходимость изучения его истории и современного состояния.

Впрочем, назвать книгу М. Джекобсона и Л. Джекобсон публикацией текстов было бы неправильно (хотя по масштабу она превосходит все без исключения существующие печатные сборники). Прежде всего это научное исследование, проводившееся на протяжении многих лет. Подход к фольклорной песне как к вспомогательному или даже основному историческому источнику, намеченный еще в статье 1995 г.³, стал главной предпосылкой создания книги. М. и Л. Джекобсоны рассматривают песни, тематически⁴ связанные с жизнью вне закона, а также лагерной жизнью, как «коллективный дневник лагерного населения» (Т. I. С. 17.). Во вступительных статьях к обоим томам, а также в комментариях к конкретным песням отслеживаются изменения, появляющиеся под влиянием исторических событий в тоне «записей» этих «коллективных дневников» — песен того или иного периода. Принципиальное значение для авторов имеет также то, интересы какой из групп «лагерного населения» (профессиональных, непрофессиональных или политических преступников) «отражает»⁵ песня. Не всегда, правда, это разделение представляется убедительным и однозначным, что ощущается, видимо, и самими авторами. Именно о неоднозначности и проблематичности разделения песен «по интересам» свидетельствуют формулы: «отражает интересы профессионального преступника, но только косвенно» (Т. I. С. 214), «могла отражать интересы заключенных, принадлежащих к любой из перечисленных групп» (Т. I. С. 43) и даже «песня могла принадлежать любой группе заключенных» (Т. II. С. 165).

Удачным можно признать метод подачи материала: вся информация о песне, ее варианты, их анализ и сопоставление не выносятся в комментарии, а даются «сплошным текстом». Подробно комментируются исторические и бытовые реалии, упоминаемые в песнях, указываются источники песен, приводятся слова жаргонных слов. Это дает возможность увидеть историю жизни каждой конкретной песни (варианты приводятся, по возможности,

в хронологическом порядке), а также на многочисленных примерах проследить реализацию концепции авторов сборника.

Структура сборника выстроена в соответствии с этапами политической истории советского государства, а следовательно, и истории ГУЛАГа. Песни сгруппированы по времени их возникновения (в той мере, в какой исследователям удалось его установить⁶).

I том (период с 1917 по 1939 год):

— дореволюционные, но исполнявшиеся после 1917 г. (53 песни, 118 с вариантами),

— появившиеся в 1917—1929 гг. (126 песен, 191 с вариантами),

— появившиеся в 1930—1939 гг. (74 песни, 111 с вариантами).

II том (период с 1940 по 1991 год):

— появившиеся в 1940—1956 гг. (137 песен, 283 с вариантами),

— появившиеся в 1957—1991 гг. (72 песни, 114 с вариантами).

В предисловии к каждому тому дается историческая характеристика рассматриваемой эпохи, обосновывается выделение более дробных периодов. Его можно признать в целом справедливым, хотя и не бесспорным: вторую группу можно было бы закончить не 39-м, а 41-м годом; военное время, характеризующееся всплеском фронтového песенного фольклора и соответственно относительным снижением роли фольклора лагерного, возможно, логичнее было бы вынести в отдельный раздел; период с 1957 по 1991 г. слишком продолжителен и неоднороден — еще, как минимум, одним рубежным моментом, видимо, являлось начало 1980-х гг.⁷

Внутри каждой главы песни располагаются по алфавитному принципу. При публикации нескольких вариантов в качестве главного выбирается наиболее ранний датированный. В каждом томе имеется алфавитный каталог песни (с учетом вариантов) и библиографический список⁸. В конце второго тома опубликованы также некоторые дополнения и исправления, появившиеся за два года со времени выхода первого.

Об использованной авторами литературе следует сказать особо. Ее объем и разноплановость поражают. Это — помимо известных работ и сборников — и мелкие заметки, интервью, мемуары, исторические и филологические публикации, архивные материалы и т.д. Особенно ценным является широкое привлечение малозвестных сборников и публикаций начала XX в., а также материалов из американских эмигрантских архивов и собраний, практически неизвестных российскому исследователю. Вместе с тем нельзя не отметить, что, поскольку исследование проводилось в основном в США, вне поля зрения авторов остался ряд публикаций последних лет⁹. Не

учтены и некоторые ранние исследовательские работы¹⁰.

В числе уязвимых мест концепции сборника, вызванных историческим в первую очередь, а не филологическим подходом к материалу, можно назвать излишнее доверие к содержанию песни при ее датировке. Недостаточный учет таких факторов, как художественный вымысел, изменчивость текстов и наличие сходных по сюжету и лексике различных песен, особая стилистика лагерной-элегической или блатной-удалой песни, в угоду которой может искажаться, преломляться объективная историческая реальность и т.п., приводит, например, к тому, что песня «На улице Гороховой ажиотаж...», написанная А. Розенбаумом в начале 1980-х, попадает в раздел «Песни 20-х годов» (Т. I. С. 209), поскольку упоминаемые в ней реалии безупречно (с исторической точки зрения) датируются этим периодом. Данная неточность исправлена во втором томе (Т. II. С. 480). Иногда в сборнике прослеживается непоследовательность в опоре на содержательные моменты при датировке песен: в ряде текстов упоминание одной единственной реалии служит основанием для отнесения песни к определенному периоду¹¹, в других же — наличие даже нескольких подобных реалий авторов не убеждает¹². То есть в отношении тех случаев, когда песня реально была зафиксирована в лагерной среде в указанный период, наблюдения авторов точны и справедливы, в случаях же, когда среда бытования и время возникновения выводятся гипотетически из содержания песни, выводы авторов во многом спорны.

Наличие подобного рода неточностей несколько не умаляет значения первого научного издания огромного пласта песенного фольклора XX в. и полностью объясняется недостатком исследований, имеющих по данной тематике на настоящий момент. Объем действующего в книге материала позволяет задуматься о составлении на ее основе каталога-указателя по тюремной, блатной и лагерной песне. Сборник-исследование М. Джексона и Л. Джексона положил начало серьезному научному рассмотрению песенного фольклора, прямо или косвенно порожденного ГУЛАГом, и несомненно будет востребован в ходе всех последующих разысканий по этой теме.

Примечания

¹ Достаточно вспомнить статью А.Д. Синявского (Абрама Терца) «Отечество. Блатная песня» (Нева. 1991. № 4), конференцию и сборник по ее материалам «Фольклор и культурная среда ГУЛАГа» (СПб., 1995), статью Л. Бахнова «Интеллигенция поет блатные песни» (Новый мир. 1996. № 5) и др.

² См., напр.: В нашу гавань заходили корабли.

Песни / Сост. Э.Н. Успенский, Э.Н. Филина. М., 1995; Как на Дерибасовской... Песни дворов и улиц. Книга первая / Сост. Б. Хмельницкий, Ю. Яесс, ред. В. Кавторин. СПб., 1996; Черный ворон. Песни дворов и улиц. Книга вторая / Сост. Б. Хмельницкий, Ю. Яесс, ред. В. Кавторин. СПб., 1996; «Споём, жиган...» Антология блатной песни / Автор-сост. М. Шелег, науч. конс. В.С. Бахтин. СПб., 1995; Песни неволи / Сост. Н.М. Старшинов. Минск, 1996; Уличные песни / Сост. А. Добряков. М., 1997; Уличные песни / Сост. Т.В. Ахметова. М., 2000; В нашу гавань заходили корабли. Песни / Сост. Э.Н. Успенский, Э.Н. Филина. М., 2000. Вып. 1—3; Блатная песня. М., 2001; Постой, паровоз! Блатные песни / Сост. И.В. Луговая. М., 2001 и др.

³ Джексон М., Шерер Д. Песни советских заключенных как исторический источник // ЖС. 1995. № 1. С. 9—10.

⁴ Песни, бытовавшие (и даже возникшие) в этой среде, но не связанные с ней тематически, в сборнике не представлены.

⁵ Речь идет именно об отражении интересов, а не о порождении текстов. Авторами четко оговаривается возможное различие между порождающей и санкционирующей средой (Т. I. С. 13).

⁶ Многие датировки (особенно выводимые из содержания песни) при этом являются спорными и несомненно будут в дальнейшем скорректированы по мере появления новых материалов.

⁷ Конец брежневской эпохи, гоения на песенный фольклор и авторскую песню, смерть В. Высоцкого и А. Северного, появление второй волны авторов-исполнителей и певцов, активно использующих в своем творчестве как стилизации под блатной и лагерный фольклор, так и оригинальные произведения (А. Розенбаум, А. Новиков, М. Шуфутинский, В. Токарев и др.).

⁸ Досадно, правда, что принципы организации библиографии в первом и втором томах не всегда совпадают. Так, сборник «В нашу гавань заходили корабли» (сост. К.П. Смирнова, Э.Н. Филина. Пермь, 1995) в первом томе помещен по названию (В нашу гавань...), а во втором — по фамилии составителя (Смирнова К.П.).

⁹ Так, не учтены и даже не включены в библиографию небольшие статьи и заметки В.С. Бахтина, напр.: «Гоп со смыком». История песни // Нева. 1997. № 11. С. 234—237; «Кирпичики». История и варианты песни // Нева. 1997. № 10. С. 225—229; Блатные песни // Час пик. 1998. 15 мая; и др. Также неизвестен авторам, по-видимому, сборник «Москва с точки зрения... Эстрадная драматургия 20—60-х годов» (вступ., сост., прим. Е.Д. Уваровой. М., 1991), в котором опубликованы авторские варианты песен «Бублички» и «Шумит ночной Марсель».

¹⁰ Стратен В.В. Творчество городской улицы // Художественный фольклор. Вып. II—III. М., 1927; Петров В. З фольклору правопорушників // Етнографічний вісник. Київ, 1926. Вып. 2.

¹¹ «Сыская» — Т. I. С. 35; «Замок» — Т. I. С. 64.

¹² Например, относя песню «Цыганка с картами мне нагадала» («Таганка/Централка» — Т. I. С. 263) к 20-м годам, авторы отмечают, что «ее терминология (казенный дом, центральная тюрьма, столичный вагон) использовалась как до, так и после революции», не принимая в расчет, что уже в следующем варианте (с. 264) упоминается и «кандалный звон» и «судьба кандалная», чего после революции, кажется, уже не было.

А.С. БАШАРИН
(Санкт-Петербург)

Этногерменевтика: некоторые направления исследования

Издания научной серии «Этногерменевтика и этнориторика» выходят с 1998 г. в рамках совместного российско-германского исследовательского проекта, руководство которым осуществляется директором Института германистики университета Кобленц-Ландау (отделение Ландау), заведующим секцией речевой коммуникации профессором Х. Бартелем и заведующим кафедрой немецкой филологии Кемеровского государственного университета профессором Е.А. Пименовым. В настоящее время в серии «Этногерменевтика и этнориторика» (издатель серии Х. Бартель, Е.А. Пименов) изданы 7 выпусков:

1) Этногерменевтика: грамматические и семантические проблемы / Отв. ред. Е.А. Пименов, Х. Бартель. Кемерово, 1998.

2) Этногерменевтика и языковая картина мира: Тезисы докладов первой международной конференции (Кемерово, 27—28 июня 1998 г.). Кемерово, 1998.

3) Этногерменевтика: фрагменты языковой картины мира / Отв. ред. Е.А. Пименов, М.В. Пименова. Кемерово, 1999.

4) Этногерменевтика: некоторые подходы к проблеме / Отв. ред. Е.А. Пименов, М.В. Пименова. Кемерово, 1999.

5) Пименова М.В. Этногерменевтика языковой наивной картины внутреннего мира человека. Кемерово, 1999.

6) Ethnohermeneutik und Ethnorhetorik. Landau, 2001.

7) Mentalität. Konzept. Gender / Hrsg. E.A. Pimenov, M.V. Pimenova. Landau, 2000.

Этнориторика и этногерменевтика находятся на стыке философии, социологии, психологии, этнографии и лингвистики. Этногерменевтика и этнориторика исследуют специфические особенности менталитета носителей разных языков, а также языковые и речевые черты, характерные для этносов. Результаты таких исследований имеют широкое практическое применение, которое способствует интеркультурному общению и взаимопониманию носителей разных языков.

Актуальным для современного языкознания выступает обращение к таким важным вопросам, как этнический менталитет, этническая самобытность как объективный, исторически складывающийся культурно-мировоззренческий феномен, учитывающий все нюансы национального мировосприятия и самосознания.

О трудностях и допускаемых неточностях в истолковании образования семантики неко-

торых древних идиом и содержания старых пословиц, обусловленных в значительной мере ограниченностью привлекаемого фактического материала, пишет А.И. Фёдоров в работе «Аллюзия и метафора в аспекте изучения формирования значения фразеологии и содержания пословиц в восточнославянских языках» (вып. 2, с. 93—94). Между тем образные представления, определившие происхождение названных единиц, продолжают существовать в сознании носителей родственных языков или их диалектов в содержании некоторых аллюзий и метафор.

Лингвокультурологический анализ содержания этих единиц позволяет прежде всего установить первоначальный компонентный состав таких фразеологизмов и пословиц и их внутреннюю форму. Так, например, можно было бы утверждать, что фразеологизм *бог ведаёт (знает)* в значении «неизвестно» в русском языке появился после принятия христианства и был заимствован из церковнославянских текстов. Между тем в белорусском языке, его содержание передается фразеологизмом *Пярун ведае*, который, возможно, возник у восточных славян в языческий период (ср. наличие слова *перун* в ряде идиом в современных западнорусских говорах и в украинском языке).

Л.А. Ходанен в статье «М.В. Ломоносов и славянская мифология в русских мифологических словарях XVIII — начала XIX века» (вып. 4, с. 196—201) отмечает, что рационалистическая эстетика классицизма канонизировала античную мифологию как универсальную систему художественных образов, лишив ее архаического, культурно-исторического содержания, превратив в систему аллегорий и символов. В XVII в. появление трудов по скандинавской, древнегерманской, кельтской мифологии привело к обращению и к славянскому язычеству. В русской литературе эпохи предромантизма и романтизма заметно нарастало внимание к «славянской мифологии». Одним из проявлений этого процесса было создание целого ряда словарей славянской мифологии (VII глава «Древней российской истории» М.В. Ломоносова; «Краткий мифологический лексикон» М.И. Чулкова; «Краткое описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабженного примечаниями» М.И. Попова и др.).

Проблемы саморефлексии народа и отражения этого процесса в языке, сравнение этих явлений на материале разных языков — особое направление в этногерменевтике. В серии «Этногерменевтика и этнориторика» 5-м выпуском издана монография М.В. Пименовой «Этногерменевтика языковой наивной

картины внутреннего мира человека». В книге сравниваются две языковые наивные («обыденные») картины мира — русская и английская. Язык рассматривается как определенная концептуальная система и как средство оформления знаний о мире.

Наивные представления о субъектах и объектах внутреннего мира отражают архаические воззрения на природу человека и его внутренний мир. Во многом эти взгляды носят символический характер и могут интерпретироваться только сквозь призму древних представлений. Концепт *сердце* определяется через признаки животного (*неукротимое сердце; звериное сердце; косматое сердце*). Среди животных, признаки которых приписываются сердцу, выделяются заяц, змея, лев. Наиболее развернутой для концепта *сердце* представлена парадигма признаков коня (*изриное сердце; ретивое сердце; ср.: изривый/ретивый конь*). В представлениях носителей современного русского языка *душа* отождествляется как с реально существующими, так и с мифологическими птицами (алконост, жар-птица, сирин, феникс).

Для современных носителей русского языка до сих пор универсальной является описание внутреннего мира посредством модели 'вложение' (*мысль — в уме, ум — в мозгу, мозг — в голове*). Эта модель встречается в сказках о Кошце Бессмертном, смерть которого на конце иглы, нгла — в яйце, яйцо — в утке, утка — в зайце, заяц — в сундуке.

В 7-м выпуске отражены материалы II международной конференции «Типология в этногерменевтике и этнориторике: менталитет и ментальность» (Кемерово, 20—21 сентября 2000 г.), организованной и проведенной на базе Кемеровского государственного университета кафедрой немецкой филологии факультета романо-германской филологии и кафедрой исторического языкознания и славянских языков факультета филологии и журналистики. Выпуск состоит из шести частей: «Язык и менталитет», «Концептуальные исследования», «Гендерные исследования», «Грамматические исследования и типология», «Этногерменевтика и литературоведение», «Проблемы этнориторики». Помещенная в этом выпуске статья С.А. Цыгановой «Цветобозначения в фольклоре: символика, смысл, традиция» (с. 79—99) посвящена цветовым парадигмам, представленным в русских сказках.

Так, белый и черный цвета — антонимические противоположности, выражающие добро и зло, положительное и отрицательное начала, удачу и несчастье, например: *Заволокло небо черною тучею, и вышло из ущелья чулище страшное...* («Перышко Финиста Ясна Со-

кола»); *Налетело птиц видимо-невидимо, черной тучею все небо покрыли...* («Елена Премудрая»).

В русских сказках черные тучи всегда считаются предвестником печальных событий или появления отрицательных героев. Как символ печали, горя в русской сказке появляется черный ворон: *Если с радостью идет, вперед его ясный сокол летит, а если печальный идет, над ним черный ворон вьется* («Иван царевич и Марья Краса — Черная Коса»).

Следующим ассоциативным ходом восприятия черного как знамения смерти является употребление этого цвета как символа траура: *В том государстве печаль великая: дома черным сукном покрыты, люди словно сонные шатаются* («Два Ивана солдатских сына»).

В сказках также встречается сочетание *черный день*: *Старуха, надо будет нам, какой грош останется, прикладывать на черный день* («Черный день»). Слово *черный* в данном случае означает несчастье, беду, трудное время. Интересно отметить, что этот фразеологизм существует наравне с устойчивым сочетанием *белый день*, где слово *белый* не обладает символическим значением, а употребляется в значении «светлый».

Признак *белый* обладает разветвленной структурой символических значений. Так, в русских сказках слово *белый* используется в сочетании *белый царь*: *Прислал к православному царю бусурманский король лист и требует, чтобы загнул ему белый царь загадку* («Солдатская загадка»). Значение прилагательного *белый* в данном случае «православный». В сказках встречаются такие сочетания, как *белые руки, белое тело, белое лицо* и др. Во всех этих случаях *белый* выступает не только в значении «светлый», но и является символом благородства, красоты: *Тотчас узнала своего суженого, брала его за руки белые и вела в свои терема высокие* («Царь-Девушка»).

Истории формирования русской концептуальной картины мира посвящена статья О.Н. Кондратьевой «Концепт *смерть* и его языковые репрезентанты в книжно-письменном языке конца XVII — начала XVIII в.» (с. 111—117). Материалом исследования послужили «Вирши о Смерти». При анализе материала использовалась методика подхода к языковым фактам, основанная на выделении группы признаков изучаемого концепта.

Смерть предстает в человеческом сознании живым существом, обладает способностью двигаться, нуждается в пище, крайне прожорлива, вечно голодна. Смерть видит и слышит, она предельно персонифицирована. Ос-

новые функции Смерти в судьбе человека: уравнивание, разрушение и отторжение. Смерть приходит внезапно, ее невозможно отсрочить или избежать, нельзя умолишь о пощаде.

Рассматриваемые в выпусках серии «Этногерменевтика и этнориторика» вопросы являются одновременно и традиционными, и новыми объектами исследования. Существующие работы в области герменевтики носят, как правило, общетеоретический характер, отнюдь редко затрагивают этноспецифику исследуемого материала. Этногерменевтика призвана заполнить этот пробел, прежде всего на конкретном языковом материале.

Издатели серии «Этногерменевтика и этнориторика» с благодарностью примут замечания и предложения, связанные с изданием этой серии, которые можно посылать по адресу: pimenov@kemsu.ru или по адресу: barthel@unilandau.de.

Е.А. ПИМЕНОВ, доктор филол. наук;
М.В. ПИМЕНОВА, доктор филол. наук;
Кемеровский гос. университет

Из чего же сделаны мальчики?

Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / Сост. И.А. Морозов. М., 2001.

Изучение «гендерных аспектов» фольклора в западной антропологической традиции не просто чрезвычайно популярно, это основа основ анализа любого нарратива. У нас же наблюдается «перекосяк» в другую сторону — за последние 15 лет опубликовано всего несколько монографических работ и тематических сборников, посвященных «гендерным», в том числе и «мужским» традициям. Они развиваются в двух направлениях: с одной стороны, классические этнографические исследования [1; 2; 3], с другой — публикации текстов русского эротического фольклора с научными комментариями [4; 5; 6; 7]. «Мужской сборник» принадлежит к первому типу работ. В книге представлены статьи, с различных сторон анализирующие мужские профессиональные роли и их мифологические составляющие (Т.Б. Щепанская. Мужская магия и статус специалиста; А.Б. Трофимов. Традиции, связанные с рыболовецким промыслом; В.Е. Добровольская. Народные представления о колдунах); различные типы мужского поведения (статьи А.В. Черных и Е.В. Ярыгиной о рекрутской обрядности); статус мужчины в традицион-

ных сообществах (О.М. Фишман. Лидер в старообрядческой общине; А.Б. Мороз. Мужчина в кругу своих жен; Е.Е. Левкиевская. Ритуально-магические функции хозяина в восточнославянской традиции; Е.А. Самоделова. Дружка и его помощник); внешние мужские атрибуты (костюмы кулачных бойцов — статья Г.Н. Базлова, праздничный костюм — статья В.Г. Холодной); традиционные мужские развлечения (И.А. Морозов, И.С. Слепцова. Мужские забавы и развлечения на Русском Севере); гендерные особенности народной музыки и хореографии (В.М. Щуров. Мужская традиция в русском народном пении; А.И. Шилин. Традиции мужского исполнительства в русской народной хореографии; С.Н. Старостин. Музыкальные инструменты верхневолжских пастухов).

По совокупности мужских ролей получился очень интересный эффект (непонятно, правда, насколько осознанный): в сборнике подробно представлены типы поведения колдуна, знахаря, мельника, кузнеца, пастуха (Т.Б. Щепанская), многоженца (А.Б. Мороз). Все они объединяются одним характерным признаком — это маргинальные типы мужчин в традиционном обществе. Не каждый мужчина в деревне — колдун, кузнец или многоженец. А с другой стороны, колдуном и пастухом вполне может стать и женщина. Таким образом, перед нами — галерея не типичных представителей традиционного мужского сообщества, а исключительных (что, собственно, и доказывается наличием вокруг таких фигур ритуально-магических защитных практик).

В некоторых из статей сборника («Пастушья традиция Новгородской и Тверской области» К.А. Мехицовой; «Кологривский рекрутский обряд» Е.В. Ярыгиной и т.д.) упор делается на добросовестное описание конкретных локальных традиций, как это было в прежние годы [8; 9], а не на анализ явления, что позволило бы увидеть генезис, эволюцию и морфологию многих мужских обрядов/текстов/ролей, как это уже сделано в работах Ж. Корминой и М. Лурье [3; 10].

После нескольких лет активных публикаций и исследований бросается в глаза тот факт, что «женский фольклор» является более выделенным, более конструирующим [1]. Возникает закономерный вопрос: а есть ли в традиционном фольклоре собственно «мужской текст»? В данное издание включена сама по себе замечательная публикация В.А. Поздеева «Семинаристская поэзия общины XIX — начала XX века», которая репрезентирует в сборнике «мужской фольклор». Такое явление, как поэзия семинаристов, вполне типологически сопоставимо с сочинительством ин-

ститутков [11]: оно основано на рефлексии над письменным текстом (и опять же не является типично «мужским» феноменом). Семинаристский фольклор полностью построен на пародировании и парафразировании письменных, в основном церковных, текстов, что, конечно, противоречит законам бытования фольклора в бесписьменной культуре — а данная книга ставит своей задачей анализ конструирования образа мужчины именно в традиционной культуре.

В сборнике представлено много замечательного иллюстративного материала (фотографии мужских типов русской деревни и т.д.).

Литература

1. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
2. Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
3. Кормина Ж.В. Рекрутский обряд: Структура и семантика (на материалах севера и северо-запада России XIX—XX вв.). Дис. ... канд. культурологии. М., 2000.
4. Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Загадки. Частушки / Сост., науч. ред. А.А. Топорков. М., 1995.
5. Секс и эротика в русской традиционной культуре. Сб. ст. М., 1996.
6. «А се грехи злые, смертные»: любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX века). М., 1999.
7. Эрос и порнография в традиционной культуре / Сб. ст. под ред. М. Левитта, А.А. Топоркова. М., 1999.
8. Очерки быта деревенской молодежи. Сб. статей. М., 1924.
9. Секацкий Н.А. Фигура гармониста и проблема культурной монады // Белозерье: Краеведческий альманах 2. Вологда, 1998. С. 245—256.
10. Лурье М.А. Посиделочные игры святочного ряжения: опыт морфологического описания. Автореф. дис. ... канд. искусствовед. СПб., 1999.
11. Белоусов А.Ф. Институтка // Школьный быт и фольклор. Часть 2. Учебный материал по русскому фольклору. Таллин, 1992. С. 119—159.

А.С. АРХИПОВА;
Ин-т высших гуманитарных
исследований РГГУ
(Москва)

Из чего же сделаны девочки?

С.Б. Борисов. Мир русского девичества: 70—90 годы XX века. М., 2002.

Монография социолога и фольклориста из г. Шадринска С.Б. Борисова — пока единственная большая работа на русском материале, посвященная этой этнокультурной группе. В ней описаны игры, суеверия, «ритуалы», обыч-

ные для русских девушек последней трети прошлого века.

Читателю предлагается обширный материал, собранный автором в ходе полевых наблюдений. Материал можно разделить на два типа: записи устных рассказов о различных невербальных практиках и вербальная часть девичьей культуры (анкеты, альбомы, «гадалки», письма, рукописные любовные рассказы и т.п.).

В последнее время возрос интерес к культуре детства и гендерным исследованиям, однако, во многих случаях еще нет даже материалов, с которыми могли бы работать исследователи. «Мир русского девичества» ценен в том числе и тем, что в нем содержится большое количество фактических сведений, по которым можно проверить правильность умопостроений автора. Кроме того, автор рассматривает одну из наименее изученных тем, к тому же стоящую на пересечении двух вышеупомянутых областей социогуманитарного знания, что также повышает ценность работы.

Монография построена следующим образом: автор в соответствующих главах рассматривает 6 сторон жизни девочек 7—17 лет, а собранные им сведения позволяют выделять разделы, связанные с отдельными типами материалов. В каждом таком разделе автор сначала кратко поясняет название и/или знакомит читателя с историей явления, о котором рассказывает данный раздел. Затем дается серия примеров с краткими пояснениями, а в конце автор делает выводы о происхождении различных девичьих обычаев.

Во введении автор называет целью книги описание латентных механизмов гендерной социализации девочек, что, видимо, и определило во многом характер авторских комментариев к собранным материалам. С другой стороны, осознавая всю степень неизученности данного вопроса, автор говорит о цели монографии как о пробуждении интереса к проблеме.

В первой главе читателю предлагается ознакомиться с некоторыми формами «неэротической междевичьей коммуникации»¹, такими как игры (драматические, с прыжками, с хлопками и т.д.), ритуалы дружбы (обмен письмами и подарками), тайные языки. Ко многим таким «девичьим практикам» автору удалось подыскать инокультурные окрашенные аналоги, хотя он признает, что в настоящее время их сексуальная семантика в основном утрачена и семантические режимы, в которые они включены теперь, полностью лишены всякого эротического подтекста.

Вторая глава «Когнитивные аспекты девичьей половой социализации» содержит описание развития представлений девочек о по-

явлении детей, различных аспектов пубертатного периода (семнотика бюстгалтера, феномен девичьей чести и т. д.) и место поцелуя в девичьей культуре. Автор считает описанные выше явления инициацией двух видов, которые он формулирует как «символично-репродуктивную» и «физиолого-символическую».

«Девичьи латентные эротически окрашенные практики» (в основном имитационные игры) автор опять же связывает с передачей знаний сексуального характера (в виде игры или рассказа на «девичнике»).

В следующей части своего труда автор рассказывает, не нарушая читательских ожиданий, про «эротически окрашенные межполовые коммуникации». Здесь девочки представлены скорее как жертвы различных насильственных действий (подглядывание, задиранье юбок) со стороны мальчиков, что, по мнению автора, является самым важным механизмом (!) девичьей гендерной социализации.

«Девичьи магические практики» — по мнению автора, неотъемлемая часть девичьей культуры, включающая в себя такие элементы, как загадывание желаний по определенным правилам (напр., на одновременно сказанное слово), «меднумные практики» (среди простых фольклористов называемые просто «вызывания»), гадания (на будущее или на любовь), любовная магия (т.е. привораживания). Нескольким смущает в этой главе то, что автор причисляет «письма счастья» к любовной магии, хотя есть множество примеров неэротических писем, связанных просто с исполнением желания².

Заключительная часть монографии содержит описание различных форм девичьей вербальной культуры: дневников, альбомов, анкет, любовных рассказов и т.д., основной темой которых является романтическая любовь.

Таким образом, автор связывает особенности именно девичьей субкультуры в основном с механизмами гендерной социализации, имитацией «взрослых» сексуальных отношений, отражающихся в спонтанной обрядности и фольклоре.

Примечания

¹ На наш взгляд, автор чересчур много внимания уделяет, как он выражается, «эротическим практикам» и «смеховоротическому фольклору».

² См., напр.: Панченко А.А. «Магическое письмо»: к изучению религиозного фольклора // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 175—217.

Е.Ю. ЧИКИНА, студентка;
Российский гос. гуманитарный
университет (Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. / Европ. ун-т в СПб. Фак-т этнологии. Отв. ред. А.К. Байбурин, В.Б. Колосова. — СПб., 2001. — Вып. 1. — 272 с.

Из содерж.: Кушкова А.Н. Деревенская ссора: техника опроса и моделирование коммуникативной ситуации. — С. 14—35; Колосова В.Б. Конструирование фольклора как способ формирования национального самосознания (по материалам фольклорно-этнографических экспедиций в село Старые Бросковцы Сторожинского района Черновицкой обл.). — С. 144—155.

Ахметшин Б.Г. Горнозаводский фольклор Башкортостана и Урала: [Монография]. — Уфа: Китап, 2001. — 288 с.

Бадмаев Б.Б. Легендарно-исторические герои в сказочной прозе бурят: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2000. — 26 с.

Базарова М.Д. Космогонические мотивы в бурятской мифологии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2000. — 16 с.

Гаврильева Р.С. Одежда народа саха конца XVII — середины XVIII в.: опыт этнографической реконструкции: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Якутск, 2000. — 24 с.

Дергачевские чтения—2000: Рус. литература: нац. развитие и регион. особенности: Мат. междунар. науч. конф. — Екатеринбург: Урал. ун-т, 2001. — 404 с.

Из содерж.: Дмитриевская М.А. Отражение эмеоборческого мифа в повести А. Платонова «Сокровенный человек». — С. 70—74; Пчелинцева К.Ф. Неомифологические персонажи «Городских столбцов» Н. Заболоцкого в контексте мифа и ритуала. — С. 277—282.

Дылыкова Р.С. Мифологическая основа эпоса «Гэсэр»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2000. — 22 с.

Ефименкова Б.Б. Ритм в произведениях русского вокального фольклора. — М.: Композитор, 2001. — 256 с.

Жаткин Д.Н. Паремическое творчество мордвы Пензенской обл. (уровни общности и специфика): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 2000. — 20 с.

Иванова Ю.В. Русские сектанты — старожила Закавказья // Очерки экспедиционного быта в Закавказье / ИЭА. — М.: Старый сад, 2001. — С. 283—301.

Кагаевцев Б.С. Традиционная музыкальная культура народов Северного Кавказа (народные музыкальные инструменты и пробле-

мы этнокультурных контактов): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — Нальчик, 2001. — 51 с.

Кижский вестник: Сб. ст. — Петрозаводск, 2001. — № 6. — 254 с.

Из содерж.: *Набокова О.А.* К вопросу о типологических особенностях прялок Карелии. С. 42—56; *Воробьева С.В.* К вопросу о географическом распространении былин на Русском Севере (ареалы брачных связей и микрогеография былин. Традиции на территории Заонежья. — С. 84—95; *Лойтер С.М.* Пословицы и поговорки Заонежья (собрание Е.В. Ржановской). — С. 112—135.

Китов В.В. Оркестр бурятских народных инструментов. История оркестрового исполнительства на бурятских народных инструментах / ВСГАКИ. — Улан-Удэ, 2001. — 311 с.

Китова С.А. Этнокультурная семантика народного орнамента (на материале украинского рушника конца XIX — середины XX в.): Автореф. дис. ... д-ра культурологии. — М., 2000. — 48 с.

Куулар Д.С. Тувинский фольклор в контексте центральноазиатских устно-поэтических традиций: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Улан-Удэ, 2000. — 46 с.

Ласкавцева Е.Ю. Лингвокультурологические характеристики русской и немецкой народной сказки: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Краснодар, 2001. — 23 с.

Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: История и современность: Мат. регион. науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения Г.Е. Верещагина. — Глазов: ГГПИ, 2001. — 166 с.

Из содерж.: *Байкова Е.В.* Знаковая система традиционных зрелищных форм удмуртов. — С. 45—47; *Веселкова Н.Л.* Функции и роли участников гостевого этикета русских Кировской области. — С. 47—49.

Миниурова А.Ф. Образы Урал-Батыра и Салавата Юлаева в музыкальном искусстве Башкортостана (к проблеме преемственности): Автореф. дис. ... канд. искусствовед. — Магнитогорск, 2000. — 20 с.

Обухов А.С. Психологические особенности личности в условиях традиционной преемственности русской деревни (на материале анализа этнического самосознания трех поколений жителей деревень Русского Севера): Автореф. дис. ... канд. психол. наук. — М., 2001. — 16 с.

Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль). — М.: МАКС пресс, 2001. — 422 с.

Родная старина: Мат. II и III науч.-практ. конф. по проблемам сохранения и развития фольклора / ОНМЦ НТ — Калуга: Фридельм, 2001. — 304 с. — Сб., посвящ. памяти Елены Колесник-Игнатовой.

Из содерж.: *Маслов Н.М.* Калужская ху-

дожественная керамика. — С. 7—30; *Пуцко В.Г.* Средневековые мотивы в калужской крестьянской вышивке. — С. 100—110; *Хвалёнова Т.М.* Традиционная крестьянская одежда разных возрастных групп (по материалам экспедиций ОНМЦ). — С. 120—127; *Личенко С.И.* Хлудневская игрушка. Типология, стилистика, бытование. — С. 139—152; *Строк А.Ш.* Традиционные обрядовые образы и куклы. (По материалам экспедиций 1993—1996 гг.). — С. 261—264.

Самотягина А.А. Духовные стихи в современном бытовании (Воронежская обл., 2002 г.) // Вестн. РГНФ. — 2001. — № 3. — С. 219—225.

Санжеева Л.Ц. Ономастика эпоса «Гэсэр»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2000. — 14 с.

Сельская Россия: прошлое и настоящее: Доклады и сообщения конф. — М., 2001. — Вып. 2. — 270 с.

Из содерж.: *Бабичева Е.Л.* Этнические особенности праздника окончания жатвы в Посемье. — С. 123—124; *Ташпеков Г.А.* Деревенские частушки и реалии колхозной жизни (30-е гг. XX в.) [с текстами]. — С. 141—145; *Назарова И.В.* К программе сбора лексикологии головных уборов в нижегородской деревне. — С. 183—184; *Анохина Л.И.* Названия ритуальных кушаний из муки в Орловских говорах. — С. 193—195.

Сухбаатарын Монтуяа. Номинация персонажей русских и монгольских волшебных сказок: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 2001. — 19 с.

Традиционная культура: Науч. альманах. — М.: ГРЦРФ, 2002. — № 1. — 96 с.

Из содерж.: *Давидова М.Г.* Вертепный театр в русской традиционной культуре. — С. 20—37; *Васильева Е.Е.* Вертеп и музыка. — С. 37—54; *Вертеп. Батлейка. Шопка:* Библиогр. список публикаций XIX—XX вв. / Сост. Н.Р. Тимонина. — С. 55—60; *Дранникова Н.В.* Прозвучный фольклор. — С. 71—78.

Текст 2000: теория и практика: Междисциплинар. подходы: Мат. конф. — Ижевск, 2001. — Ч. 1. — 178 с.

Из содерж.: *Арафалова Е.А.* Представление о лесном духе в удмуртском фольклоре. — С. 5—6; *Мальцева Н.А.* Коми-пермяцкие народные песни в интеркультурной коммуникации. — С. 27—29; *Ушаков Г.А.* Особенности построения текстов анекдотов. — С. 154—155.

Узенева Е.С. Терминология болгарского свадебного обряда в этнолингвистическом освещении: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 2001. — 28 с.

Уханова И.Н. Народное декоративно-прикладное искусство городов и посадов Русского Севера конца XVIII—XIX в. — СПб.: Дм. Буланин, 2001. — 312 с.

Федотов Г.П. Собр. соч. в 12 т. Т. 10: Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси X—XIII вв. / Примеч. С.С. Бычкова. — М.: Мартис, 2001. — 382 с.

Фольклор народов России. Фольклор. Миф. Литература (К 90-летию проф. А.Г. Барага): Межвуз. науч. сб. — Уфа: БашГУ, 2001. — Вып. 24. — 334 с.

Из содерж.: *Роговер Е.С.* Поэтика башкирского народного эпоса и типологические аналогии. — С. 24—35; *Якунцева Т.Н.* О мелодраматическом в народной песенной культуре. — С. 43—53; *Добровольская В.Е.* Героиня русской волшебной сказки (вопросы мифологического генезиса и эволюции персонажа). — С. 53—65; *Соболева Л.С.* Историко-ведческий статус конфессионального фольклора и особенности собирательской деятельности. — С. 90—104.

Цыбенова Б.Б. Общности и различия бурятского эпоса «Гэсэр» и калмыцкого эпоса «Джангар»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2000. — 22 с.

Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Мат. междунар. конгресса. — М.: ИЭА, 2001. — Т. 5. Ч. 3. — 234 с.

Из содерж.: *Акимов А.Е.* Взгляд физика на феноменологию шаманства и иных традиционных верований и практик. — С. 20—32; *Батьянова Е.П.* Мухомор в лечебной и обрядовой практике народов Сибири. — С. 69—81.

Тексты

Блатная песня. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2001. — 351 с.

Вестник Российского фольклорного союза (РФС). — 2002. — № 1.

Из содерж.: *Боронина Е.* Субботинские проходочки. — С. 8—13; *нот.; На речке Камышинке / Комментар. А.С. Кабанова.* — С. 28—31; *нот.*

Заиграла с переливом хвойниная хромочка / Сост., нот. и коммент. Н.Б. Бобровый. — Великий Новгород: ОЦНТ, 2000. — 204 с.; *нот.*

Словари. Справочники. Указатели

Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты: Энцикл. словарь / Отв. ред. М.П. Мchedлов. — М.: Республика, 2001. — 544 с.

Славянская мифология: Энцикл. словарь. А—Я. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Междунар. отношения, 2002. — 512 с.

Материал подготовила

• **Н.Р. ТИМОНИНА;**

Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Форум молодых народоведов Сибири

25—27 октября 2001 г. в Омске проходила научно-практическая конференция «Народная культура Сибири: научные поиски молодых исследователей», организованная совместно Омским государственным педагогическим университетом, работающим на его базе Сибирским региональным вузовским центром по фольклору, Омским филиалом Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН. В ней участвовали как маститые ученые, преподаватели вузов и средних учебных заведений, аспиранты, так и недипломированные профессионалы — сотрудники учреждений сферы культуры, студенты из пятнадцати организаций девяти городов, главным образом Сибири и Урала. Было прочитано 45 докладов фольклорного, этнографического, краеведческого, литературоведческого, музыкально-эстетического и культурологического характера. Работа осуществлялась по нескольким циклам (без деления на секции). Информация о конференции (автор — Т.Г. Леонова) и тексты прочитанных докладов опубликованы отдельным сборником¹.

Вначале перед молодыми учеными выступили старшие коллеги. Т.Г. Леонова (Омск, Госпедуниверситет) определила роль молодых исследователей в собирании и изучении фольклора Западной Сибири; Н.В. Леонова (Новосибирск, Госконсерватория) охарактеризовала перспективы и основные направления в региональной музыкальной фольклористике; Н.А. Томилов (Омск, Госуниверситет); филиал ОИИФФ СО РАН; Сибирский филиал Российского института культурологии) остановился на проблеме формирования кадров этнографов для изучения культуры сибирских народов; Т.Б. Смирнова (Омск, Госуниверситет) рассказала о подготовке специалистов в Научно-исследовательской лаборатории этнографии и истории немцев Сибири Омского государственного университета; Е.А. Костюхин (Санкт-Петербург, Институт русской литературы РАН) ознакомил с методикой изучения современного народного творчества.

На втором заседании была рассмотрена этническая культура жителей Сибири и смежных территорий. Сообщение А.В. Ермоленко (Екатеринбург, Госуниверситет) «Фольклор как источник в исследовании средневековых княжеств Приобья» основывалось на изучении устной словесности обских угов — ханты и манси. Отражение семантики металла в фольклоре обских угов вскрыл С.Ю. Каменский (Екатеринбург, Госуниверситет), осветив несколько аспектов проблемы: свойства и функции железа, меди, серебра, золота; связь их с образом фольклорных героев; близость народной поэзии ханты и манси. В докладе Н.К. Байжумаиновой (Бийск, Госпедуниверситет) был дан краткий обзор основных жанров бесписьменного творчества кумандинцев и выявлено отражение в нем трудового опыта и хозяйственных наблюдений земледельцев.

Место и значение фольклора (точнее — его вербального компонента) при изучении свадебной обрядности сибирских татар показала О.П. Коломиец (Омск, Госуниверситет); М.М. Содномпилова (Улан-Удэ, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН) в выступлении «Предмет и его декоративное оформление как отражение космогонических представлений» описала свадебный набор постельных принадлежностей, составляющих приданое невесты в среде бурят и монголов. Мифологические корни якутского сказочного сюжета «Кто самый сильный» обнаружила Ш.К. Третьякова (Новосибирск, Институт филологии СО РАН). Н.Н. Репнякова (Омск, Госпедуниверситет) сконцентрировала внимание на проблеме взаимодействия семантического и функционального полей образа животного в китайских народных сказках. Предназначение пословиц в героическом эпосе бурят установила С.Д. Гымпилова (Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН); вариационный параллелизм алтайских сказаний «Кан-Пудэй», «Кан-Тутай», «Кан-Будай», входящих в репертуар трех исполнителей из разных сказительских традиций, представил А.А. Конунов (Горно-Алтайск, Институт гуманитарных исследований Республики Алтай). Итоги фольклорной экспедиции 2001 г., впервые обследовавшей народные музыкальные традиции Хакаско-Шорского пограничья, подвели О.И. Андреева, А.Ю. Белоусова, Г.Б. Сыченко (Новосибирск, Госконсерватория). Современное состояние песенной культуры кацинцев Орджоникидзевского р-на Республики Хакасия по записи 2001 г. было предметом анализа Н.С. Капицкой и Н.М. Скворцовой (Новосибирск, Госконсерватория).

Разнообразным вопросам этнографического профиля были посвящены сообщения К.Н. Тихомирова (Омск, филиал ОИИФФ СО РАН) «Некоторые аспекты традиционного жизнеобеспечения населения предтаежной части Среднего Прииртышья», Д.О. Плахута (Омск, Госпедуниверситет) «Рыболовство в традиционной культуре средневековых народов Западной Сибири: история изучения», И.И. Назарова (Омск, Госуниверситет) «Новые материалы по традиционному рыболовству кумандинцев». Данные о тесных контактах в домашнем хозяйстве, ремесле и торговле русских и татар на территории Среднего Прииртышья в первой половине XX в. привел Ю. В. Трофимов (Омск, Историко-краеведческий музей; Госуниверситет). М.Н. Тихомирова (Омск, Госуниверситет) отметила этнокультурные и этногенетические связи курдакско-саргатских и тарских татар, проявляющиеся при изготовлении наиболее распространенного вида пищи — изделий из теста, обжаренных в жиру или масле.

Третье заседание отводилось исследованиям материалов о сибирских переселенцах разных этносов. По данным Омского Прииртышья XIX — первой половины XX в. А.В. Матвеев (Омск, Историко-краеведческий музей) реконструировал начальные зоны (сферы, локусы) и границы горизонтальной

структуры мифологического пространства русских, опираясь на представления о доме, дворах, дворе, воротах, определяя при этом их семантическую наполненность. Магический смысл местных свадебных и похоронных обрядов, связанных с полотенцами, установила Е.П. Малахова — педагог школы с. Кейзес Сельниковского р-на Омской обл. На выявлении текстологической трансформации фонетического, морфологического, лексического и синтаксического уровня словесного ряда в сибирских фольклорных вариантах рождественского христославения, имеющего много общего с обрядом колядования, заострила внимание Е.И. Жимулева (Новосибирск, Госконсерватория). Студентка О. Воронова (Омск, Госпедуниверситет) проанализировала омские варианты сказки о муже-уже, сюжет которой занимает промежуточное положение между волшебной сказкой, бывальщиной и быличкой. О понятии «святость» в духовных стихах старообрядцев Южного Зауралья рассказала Л.В. Фаткулина (Курган, Госуниверситет). На поморские традиции в репертуаре пения в семье Саблиных, принадлежащих к числу известнейших в старообрядчестве Кузбасса, указала Л.Р. Фаттахова (Омск, Госуниверситет). О.Л. Ефимова (Новосибирск, Госконсерватория) в 2000 г. исследовала в белокрыницкой общине г. Улан-Удэ исполнение богослужебных текстов по напевке, что присуще только старообрядчеству. Символику личных имен в русских народных необрядовых лирических песнях объяснила С.А. Гривина (Кызыл, Тывинский госуниверситет). Устную детскую мифологическую прозу, бытующую в г. Омске, охарактеризовала Н.С. Хренова (Омск, Госуниверситет). Опытом по сохранению и точному воспроизведению классического фольклора казаков Омской и Новосибирской областей ансамблем «Ермак» поделился его руководитель И.Г. Чумаков (Омск, Казачий культурный центр).

Основные вехи истории изучения проживающих в Сибири русских на основе научных трудов XVIII—XX вв. определила А.А. Новоселова (Омск, Госуниверситет). Отечественные этнографы выявили наличие различных групп и дали их описание с учетом истории, самосознания и специфических черт культуры.

О музыке свадебных и лирических песен украинцев, проживающих в Новосибирской обл., рассказали преподаватели и студенты фольклорно-этнографического отделения Новосибирского колледжа культуры и искусств Н.А. Урсегова, О.Е. Комракова и Н.А. Марченко. С.Г. Пяткова (Сургут, Госпедуниверситет) описала верования, обряды, обычаи, быт полских ссыльных второй половины XIX в. и охарактеризовала внесенный ими экономический и культурный вклад в жизнь региона. К основным формам социальной организации немецкого населения Западной Сибири XIX — начала XX в., сохранившей черты общинно-патриархальной системы, обратилась И.Н. Чернова (Омск, Госуниверситет).

В последний день работы форума обсуждались фольклорно-литературные свя-

зи. С.А. Охтеня (Омск, Госпедуниверситет) высказала соображения о генезисе и трансформации мотива «перехода» — одной из важнейших характеристик мифопоэтической картины мира, наличествующей не только в устно-поэтической обрядовой системе, но и в древнерусской литературе. В.А. Москвина (Омск, Госпедуниверситет) проанализировала заговорно-заклинательные формулы книги гаданий «Рафли», появившейся в Сибири в XVIII в. и свидетельствующей о взаимодействии в этом крае устной и письменной форм народного творчества.

Мифопоэтику света, выражающую глубинные христианские идеи о воскрешении, сотворении и спасении мира обнаружил в русской романтической лирике 1820—1830-х гг. Г.В. Косяков (Омск, Госпедуниверситет). О.С. Тесля (Омск, Госпедуниверситет) удалось раскрыть суть образа пира в художественной системе «Маленьких трагедий» А.С. Пушкина путем сопоставления с фольклорным представлением «битва-пир». Пиршественные мотивы в их амбивалентном значении «веселое пирование» и «поминки» поэт наполнил глубоким философским смыслом. О символике пространства в «Повести дивной», написанной в середине XIX в. крестьянским писателем Южного Зауралья казаком-старообрядцем В. Трегубовым, рассказала Е.В. Манакон (Курган, Госуниверситет). Бинарная оппозиция «своя»/«чужая» сторона — это и противопоставление друг другу противоположных миров, причем «свой» мир мыслится как сфера добра, а «чужой» представляется абсолютной зоной зла. В «Повести» фольклорные пространственные символы не только выполняют важную композиционную функцию, но и несут в себе глубокий ценностный смысл, связанный с авторской позицией. Л.М. Шайхинурова (Екатеринбург, Госуниверситет) в докладе «Русская женщина глазами мужчины (к вопросу о народных истоках комического в рассказах и очерках Д.Н. Мамина-Сибиряка)» показала широкий диапазон смеха и разные способы комического.

Два выступления касались использования национальной устной словесности литераторами Бурятии, в частности местными поэтами советского периода (Е.Ю. Дамдинова, Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН) и прозаиком А. Бальбуровым, создавшим роман «Поющие стрелы» на основе родовой легенды племени хонгордов (Э.Г. Сангадиева, Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН).

Конференция продемонстрировала важность и полезность проведения совместных мероприятий учеными разных возрастов, а также необходимость регулярных творческих встреч специалистов-дебютантов.

Примечания

¹ Народная культура Сибири: научные поиски молодых исследователей / Отв. ред. Т.Г. Леонова. Омск, 2001.

М.Я. МЕЛЬЦ
(Санкт-Петербург)

Символика тела в культуре

22—24 мая 2002 г. в Париже прошла международная конференция «Тело в русской и иных культурах», организованная Университетом Париж-Сорбонна (Париж-IV). В конференции приняли участие 29 исследователей из Франции, России, США, Швейцарии. Конференция ставила своей целью рассмотреть в широком филологическом и культурологическом аспектах тематику, связанную с человеческим телом как концептом культурной антропологии. Основным предметом междисциплинарного обсуждения был избран «телесный код» русской культуры в сопоставлении с другими культурными традициями (традиционные архаические и мифологические представления; тело как репрезентант индивидуального и социального начала в человеке; тело сквозь призму социо-исторических и литературно-художественных источников).

Открывая конференцию, председатель оргкомитета проф. Ф. Конт (Университет Париж-IV) отметил, что феномен человеческого тела активно изучается этнологами, культурологами, литературоведами, лингвистами, фольклористами, и потому возможно наглядно представить «воплощение тела» в свете истории культуры, словесности, семиотики.

Доклады, представленные на конференции, в основном могут быть сгруппированы в следующие тематические блоки (более подробно будут рассмотрены темы, профильные для «Живой старины»):

1. Тело как знаковая система.

Наиболее развернуто концепция тела как знаковой (семиотической) системы была представлена в докладе Г. Крейдлина (Москва, Российский государственный гуманитарный университет) «Язык тела и кинесика как семиотическая система». Докладчик охарактеризовал особенности невербального поведения в акте коммуникации (жесты, движения, позы) в связи с культурными стереотипами, табу и непосредственно — с процессом регулирования речевого общения. Более подробно была рассмотрена одна из систем невербальной семиотики — кинесика (наука о жестах и жестовых движениях, о жестовых процессах и жестовых системах) и поставлен вопрос о возможности создания метаязыка невербальной семиотики в целом.

Тема была продолжена в докладе А. Байбурина (Европейский университет в Санкт-Петербурге) «Тело и слово», посвященном традиционным представлениям о природе слова, его создании (связь слова и пищи) и объективировании (особое отношение к письменному слову в народной культуре), об овладении словом (ритуалы «развязывания языка» у детей и приемы овладения магическим словом, закликательным искусством).

И. Утехин (Европейский университет в Санкт-Петербурге) в докладе «К семиотике кожи в культуре восточных славян» продолжил рассмотрение тела сквозь призму знако-

вого подхода, показав, как в народной культуре кожа и ее особенности (включая цвет, сухость/влажность, чистоту, различные отметины, заболевания и т.п.) соотносятся с понятиями «человеческого», «нормы», «правильного», «своего».

Чрезвычайно интересный этнографический материал был представлен в докладе О. Величкиной (Париж) «Тело и музыкальные инструменты». Русские народные инструменты — куклы (флейта Паана) и травяная дудка были рассмотрены как аналоги человеческого тела (руки), измеряемые его параметрами, приспособленными к руке конкретного исполнителя и противопоставляемые по признаку «женский»/«мужской».

Символике слез (как проявления «жизни тела» и духовного подвига) в русской культуре был посвящен доклад Ф. Конта (Университет Париж-IV). Докладчик сосредоточил внимание на теме плача, рыдания, слез в произведениях протопопа Аввакума (слезы как символическое изображение поста, раскаяния, освобождения от грехов, второго (духовного) крещения и т.п.).

Н. Пушкарева (Москва, Институт этнологии и антропологии РАН) в докладе «Женские уста в церковном и светском дискурсах X—XV вв.» рассмотрела специфику восприятия рта в связи с женским телом и средневековым «текстом женщины» (в связи с сексуальным, гендерным и моральным аспектами).

В докладе И. Морозова и А. Махова (Москва, Институт этнологии и антропологии РАН) «"Соблазн языка": семантика универсального жеста» на чрезвычайно пестром и разнородном (как генетически, так и типологически) материале была сделана попытка выделить основные «значения» высунутого языка и прагматику этого жеста.

2. Тело в традиционной культуре.

В докладе С. Толстой (Москва, Институт славяноведения РАН) «Тело и душа» была представлена исчерпывающая картина народных славянских верований о соотношении тела и души, о месторасположении души в теле, о перемещениях души внутри тела, о способах «вхождения» души в тело, о временном и окончательном выходе души из тела. Символике тела в русских заговорах XVII—XVIII вв. был посвящен доклад А. Топоркова (Москва, Институт мировой литературы РАН) — рассмотрены мотивы метаморфоз человеческого тела, приписывание телу зооморфных признаков, мотивы неуязвимости и неподвижности, мотив чудесного одевания. Фольклорные «вкусовые» эпитеты человеческого тела, такие как «сладкий», «соленый», «кислый», в связи с жизненным циклом человека проанализировала Г. Кабакова (Университет Париж-IV) в докладе «Сладкие поцелуи и горькие слезы». Л. Виноградова (Москва, Институт славяноведения РАН) представила доклад «Телесный код славянской народной демонологии», в котором перечислила основные телесные признаки, по которым, согласно народным верованиям, можно

отличить человека от мифологического персонажа (рост, форма головы, лицо, гипертрофированные части тела, телесные аномалии, особенности конечностей). Была затронута также проблема «нормы», принятой в традиционной культуре по отношению к признакам «человеческий» — «иечеловеческий». Доклад О. Беловой (Москва, Институт славяноведения РАН) «Тело "чужого"» был посвящен анализу фольклорных антропологических представлений и связанных с ними верований. В центре внимания были верования об «антропологии чужих» (внешность и телесные особенности представителей других наций и конфессий (отсутствие души; голова, якобы полученная от нечистой силы; цвет волос и кожи; особенности глаз и зрения); телесные аномалии, приписываемые «чужим» (наличие хвоста, особый запах, телесные выделения и болезни); связанные с данными мотивами мифологические представления и суеверные практики).

3. Тело в литературе и искусстве (от классицизма до авангарда).

Доклады, которые можно объединить в этот блок, освещали очень широкий круг проблем, касающихся как литературного текста, так и языка литературы («воплощения слова») и художественных методов отдельных авторов.

Интересный подход к литературному материалу был продемонстрирован в докладах, разрабатывающих тему «телесности города (государства)». С. Неклюдов (Москва, Российский государственный гуманитарный университет) в докладе «Тело Москвы: к вопросу об образе города-женщины в русской литературе» на основе образов романа А. Платонова «Счастливая Москва» показал, как в тексте XX в. реализуется целый ряд архетипических моделей, связанных с оппозицией «мужской — женский», с мотивами брака, материнства. В аналогичном ключе рассматривался образ Праги в европейской литературе рубежа XIX—XX вв. в докладе К. Гальмиш и Д. Бештель (Университет Париж-IV) «Тело города. Антропоморфные изображения Праги на рубеже XIX—XX вв.».

Разноплановый материал, представленный в докладах участников конференции, показал, что в культурном пространстве через телесный код в принципе возможна концептуализация всего, что окружает человека. Человек измеряет мир в буквальном смысле слова своим телом, соотнося с собой окружающие природные и культурные объекты, а также ментальные стереотипы. Интерес к телу как средству концептуализации различен в различные периоды развития культуры и общества; наиболее ярко проявляется он в традиционной фольклорной картине мира, многие составляющие которой впоследствии активно разрабатываются в литературе и изобразительном искусстве.

Сборник материалов конференции готовится к печати.

О. В. БЕЛОВА (Москва)

Содержание журнала «Живая старина» за 2002 год

Статьи, публикации

Белецкая Е. М. Встречи в Ленинграде — 4, с. 35

Библейские сюжеты у духоворцев. Публикация С. Е. Никитиной — 3, с. 12

Борисов С. Б. Пирог «Герман» и «гриб счастья» — 2, с. 31

Брумфилд В. Кимжа глазами американца — 1, с. 37

Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области. Публикация А. Е. Ванякиной — 3, с. 7

Ветхозаветные сюжеты в народной культуре Украинских Карпат. Публикация С. П. Бушкевич — 3, с. 10

Гордиенко О. В. Пастушеская колотушка — 3, с. 43

Горшков М. М. Пастух в рог трубят — 3, с. 45

Денисов А. В. Литургические источники некоторых духовных стихов о Страстях Христовых — 4, с. 19

Долечек А. А. Наскальная икона в Архызском ущелье — 1, с. 13

Дубровина С. Ю. Представления об Илье-пророке в традиционной культуре Тамбовщины — 1, с. 29

Дубровина С. Ю. Материалы по теме «Народное богословие на Тамбовщине» — 2, с. 35

Дубровина С. Ю. Народные пересказы Ветхого Завета на Тамбовщине — 3, с. 2

Душечкина Е. В. Из истории русской елки (1920-е — 1930-е годы) — 4, с. 9

Ивакин Г. Ю. Христианская подвеска-амulet из Киева — 1, с. 9

Иванова Т. Г. К 100-летию Н. П. Колпаковой — 4, с. 33

Иоанн Кронштадтский в рассказах его земляков. Предисловие и публикация Л. В. Фадеевой — 2, с. 41

История Печорского края в записях старообрядческого писателя С. А. Носова. Публикация М. В. Мелихова — 4, с. 29

Карпова О. В. Чумаки и их иконы на сушеной камбале — 3, с. 25

Киришина Т. В., Юноки-Оиз К. Костромская балабачная традиция — 3, с. 39

Китанина Т. А. Обзор указателей фольклорных сюжетов и мотивов — 2, с. 4

Климова Д. Сказка «страшилка» как этнографический феномен. Перевод с чешского и редакция Е. В. Вельмезовой — 4, с. 16

Козлова Н. К. Указатель сюжетов восточнославянских быличек о мифическом любовнике — 2, с. 8

Козьмин А. В. Построение сказки: длина повторяющихся фрагментов — 1, с. 27

Колпакова Н. П. Автобиография. Публикация Е. М. Белецкой — 4, с. 35

Кратов А. А. Сказки с повторениями — 1, с. 24

Кузнецова В. С. Пророк Илья и Богородица Купина Неопалимая в Урало-Сибирском патрике — 1, с. 33

Кучепатова С. В. Почитаемые места татар-кряшен — 3, с. 27

Лабынцев Ю. А. Каменные «святые кресты» в Белорусском Полесье — 1, с. 17

Левкиевская Е. Е. Электронный способ классификации мифологических персонажей — 2, с. 12

Левкиевская Е. Е. Народные молитвы и апокрифические тексты как обереги — 4, с. 23

Легурска П. Словарь терминов народного календаря болгар — 1, с. 7

Липина В. В. Этнодемографический словарь уральских говоров — 1, с. 3

Логинов К. К. Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии — 4, с. 2

Лурье М. Л., Разумова И. А. Анализ структуры устных демонологических рассказов — 2, с. 10

Матхеева Л. Б. Почитание икон у семейных Забайкалья — 3, с. 20

Мишкинене Г. Сотворение мира в легендах литовских татар — 3, с. 17

Народный этнодиалектный словарь. Публикация А. П. Минаевой — 3, с. 33

Неклюдов С. Ю. О системе указателей фольклорных сюжетов и мотивов — 2, с. 2

Образы Адама и Евы в народной культуре Каргополя. Публикация М. М. Каспиной — 3, с. 5

Плотникова А. А. Перекресток и распутье в народной культуре Полесья — 4, с. 4

Рафаева А. В. Электронные указатели — 2, с. 14

Родионова И. В. Библейские мотивы в народных названиях растений — 2, с. 38

Садехий А. Жанровые черты легенд Новой Франции — 2, с. 22

Сказки брянского Подесенья. Публикация Л. М. Винарчик, И. А. Никитиной — 4, с. 12

Смирнова О. Н., Чувьуров А. А. Христианские легенды в традиционной культуре коми — 3, с. 14

Смирнова С. А. «Ризики»: мир игры и слова — 2, с. 24

Смолицкая О. В. Советский анекдот: жанровые особенности — 2, с. 16

Строжков А. И. Где добрее домовый? — 3, с. 37

Темняткин С. Н. «Вот скоро настанет мой праздник...» — 3, с. 30

Толстая С. М. Этнодиалектная лексикография — 1, с. 2

Трофимов А. А. Каргопольские легенды об Александре Ошвенском — 2, с. 40

Ферапонтов И. Е. Зарубежная фольклористика о современных городских легендах — 2, с. 18

Фурсова Е.Ф., Неймёнок А.С. Традиции и новация в гаданиях подростков — 2, с. 28

Хранитель древностей из Мошёнки. Публикация С.М. Толстой — 3, с. 34

Христов П. Южнославянские семейно-родовые праздники у обетных крестов. Перевод с болгарского Е.С. Узёной — 4, с. 7

Чернецов А.В. К интерпретации уникального амулета из Киева — 1, с. 12

Чернецов А.В. «Людища аки чюдища» — 4, с. 25

Шутова Н.И. Сакральные места в окрестностях удмуртской деревни Кузубаево — 1, с. 20

Ясон Х. Модели и категории эпического нарратива. Перевод с английского И.Л. Тумаркиной, А.В. Козьмина; редакция А.В. Рафаевой — 2, с. 6

Экспедиции

Богатырь Н.В. Из полевых материалов Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции — 4, с. 37

«Брэхеньки всякие: хорошне и чюдные...» Публикация И.А. Кузнецовой — 1, с. 44

Гурьянова М.А., Кривошапова Ю.А. Топономическая экспедиция Уральского университета — 2, с. 45

Запорожец В.В. Материалы с пограничья Московской и Тверской областей — 4, с. 39

Иванова Е.А., Лурье М.Л. Змея в человеке — 1, с. 46

Колосова В.Б. Растения в календарных обрядах Черновицкой области — 2, с. 49

Кузнецова Г.Н. Женский головной убор козельских деревень — 3, с. 51

Мороз А.Б. Пастушеские отпуска на Русском Севере — 3, с. 48

Мороз А.Б. Пастух и леший — 4, с. 44

Плотникова А.А., Узёнова Е.С. Экспедиция в болгарское село Аврен — 4, с. 42

Уральские частушки. Публикация О.Г. Щербининой — 2, с. 48

Этнографические материалы из Астраханской области. Публикация Е.В. Пауновой — 1, с. 42

Юмсунова Т.Б., Любимова Г.В. «Ходили на крест просить дождя...» — 1, с. 41

Выставки

Горбачева В.В., Фишман О. М. «Христианство в быту и культуре народов России XIX—XX вв.»

Горшков М.М. «Живая глина» — 4, с. 46

Юбилей

Юрий Федорович Луньков — 2, с. 51

К 70-летию Б.Л. Рифтина — 3, с. 58

Обзоры и рецензии

Архипова А.С. О летающих охотниках и черте верхом на ките (Легенды Новой Франции: из

собрания Жан-Клода Дюпона) — 2, с. 58

Архипова А.С. Из чего же сделаны мальчишки? (Мужской сборник. Вып. 1) — 4, с. 58

Баркова А.А. Традиция былиноведения и былинная традиция (Ю.А. Новиков. Сказитель и былинная традиция) — 3, с. 59

Башарин А.С. Песенный фольклор, ГУЛАГ и исторические источники (М. Джекобсон, Л. Джекобсон. Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник) — 4, с. 55

Белоусов А.Ф. Оригинальный сборник старообрядческого фольклора — 3, с. 60

Березович Е.Л. Славянский народный календарь в этнолингвистическом освещении (Т.А. Агапкина. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл) — 4, с. 51

Виноградова Л.Н., Валенцова М.М. Фольклор и фольклористика в Словакии на переломе веков (Na prahu Milénia: Folklor a folkloristika na Slovensku) — 2, с. 56

Возякова Н.В. Русский фольклор в Литве («Живое слово: фольклор русских старожилов Литвы») — 3, с. 60

Гусев В.Е. Новая антология русских исторических песен («Исторические песни») — 1, с. 55

Гусев В.Е. Македонская фольклористика второй половины XX века — 2, с. 55

Иванова Т.Г. Книга о жатвенной обрядности русского народа (Г.В. Лобкова. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность) — 1, с. 57

Климов Е.Д. Коротко о книгах — 1, с. 61

Козьмин А.В. Дом: опыт тезаурусного описания (С.Е. Никитина, Е.Ю. Кукушкина. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах) — 1, с. 49

Колосова В.Б. Растения в польской народной культуре (S. Niebrzegowska. Przestrach od przetrachu: Rośliny w ludowych przekazach ustnych) — 2, с. 57

Костырко В.С. Исследования по якутскому героическому эпосу (Н.В. Емельянов. Сюжеты олонхо о защитниках племени) — 4, с. 54

Костюхин Е.А. Опыт «полного» собрания регионального фольклора (Фольклор Судогодского края) — 4, с. 50

Мороз А.Б. Культура и чудо (Чудо у словенским културама; Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции) — 4, с. 53

Пилин А.В. Новая книга о детском фольклоре (С.М. Лойтер. Русский детский фольклор и детская мифология) — 3, с. 61

Пименов Е.А., Пименова М.В. Этногерменевтика: некоторые направления исследования — 4, с. 56

Рафаева А.В. Изучение кумулятивных сказок: формальный и типологический аспекты (А. Кретов. Сказки рекурсивной структуры; И.Ф. Амроян. Типология цепевидных структур; Т.С. Троицкая. Сказка «Теремок»: логика инварианта и пределы варьирования) — 1, с. 50

Рафаева А.В. Теория и практика составления фольклорных указателей (H. Jason. Motif, type and genre: A manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing) — 2, с. 53

Тимошина Н.Р. Новая литература по фольклору и этнографии — 1, с. 59; 2, с. 59; 3, с. 62; 4, с. 59

Толстая С.М., Белова О.В. Топонимия и картина мира (Е.Л. Березович. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте) — 1, с. 52

Толстая С.М. Энциклопедия болгарской народной медицины — 1, с. 58

Тумаркина И.А. Новый указатель сюжетов несказочной прозы (Б. Кербелите. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий) — 2, с. 54

Чикина Е.Ю. Из чего же сделаны девочки? (С.Б. Борисов. Мир русского девичества: 70—90 годы XX века) — 4, с. 58

Якименко Т.С. Песни Белорусского Поднепровья (Э. Мажэйка, Т. Варфаламеева. Песні Беларускага Подняпроўя) — 1, с. 56

Якушкина Е.И. Жертва в традиционной культуре сербов (Г. Периф. Смиао жртве у традиционалној култури Срба. Антрополошки оглед) — 1, с. 59

Памяти ученых

Александр Иванович Лазарев — 1, с. 62

Памяти Виктора Евгеньевича Гусева — 2, с. 60

Юго Юльевич Сурхаско — 4, с. 49

Научная хроника

Белова О.В. Символика тела в культуре — 4, с. 62

Бураева С.В., Юмсунова Т.Б. III Международная конференция по старообрядчеству — 2, с. 62

Виноградова Л.Н. VI Толстовские чтения — 3, с. 63

Голованов И.А., Губанова Г.А. Первые Лазаревские чтения — 1, с. 63

Добровольская В.Е. XII Виноградовские чтения — 1, с. 64

Добровольская В.Е. Конференция «Фольклор и художественная культура» — 2, с. 63

Добровольская В.Е. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — 3, с. 64

Запорожец В.В. Конференция «Взаимодействие культур Европейского Севера: традиции и современность» — 2, с. 64

Иванова Т.Г. Конференция «Е.Э. Линева: к 100-летию экспедиционных записей» — 2, с. 61

Мельд М.Я. Форум молодых народоведов Сибири — 4, с. 61



Гончарный промысел в д. Хлуднево Думиничского р-на Калужской обл. — один из самых известных российских промыслов. Традиционно здесь, как и на многих других промыслах, посуду делали мужчины, а игрушки лепили женщины. Работали семьями. Одна из таких семей — Татьяна Ивановна Бубнёва (1930 г.р.) и Иван Петрович Бубнёв (1931—2001).

Татьяна Ивановна Бубнёва, самая опытная мастерица на промысле, лепит «свисток»



Хлудневские «свистки», приготовленные для росписи



Последний гончар деревни Иван Петрович Бубнёв со своими изделиями

Глиняные «кадильницы», сделанные И.П. Бубнёвым



Публикацию М.М. Горшкова «Живая глина» читайте на с. 46—48



Фото В.М. Якимова,
Ю.В. Чернова (1995, 1997)

Журналы «НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО», «ЖИВАЯ СТАРИНА», «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА» и книги, изданные Центром русского фольклора, можно приобрести за наличный или безналичный расчет по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6 (желательно в понедельник и четверг с 11.00 до 18.00); тел.: (095) 245—2079, 246—8417

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)

Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2003»)

Internet: www.rospe.ru



В следующих номерах:

А.В. Курочкин (Киев)
*Архаический свадебный
танец-игра «Журавль» («Бусел»)*

М.С. Маерчик (Киев)
*Использование элементов одежды
противоположного пола
в обрядах семейного цикла*

И.В. Пивоварчик (Гродно, Белоруссия)
*Белорусский женский
свадебный костюм*

В.Е. Добровольская (Москва)
*Обрядовое печенье
Гороховецкого края*

С.Ю. Дубровина (Тамбов)
*Обряды и обычаи
на Вознесение
в Тамбовской области*

Л. Миков (София, Болгария)
*Символика животных
в верованиях болгар-мусульман*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

*Научная хроника.
Обзоры, рецензии*

